AVANT-PROPOS

Etrangement paradoxale est dans le monde actuel la situation du théologien. Par vocation, il est voué à l'étude du passé où Dieu s'est manifesté, et au delà même de ce passé, à la contemplation de l'Eternel. Mais par son existence il est plongé en un monde qui vacille sur ses bases et semble être prêt à s'écrouler. Tout absorbé qu'il soit par la prière et ses recherches professionnelles, s'il a gardé quelque liberté pour regarder autour de lui et s'élever assez haut pour chercher à comprendre ce qui se passe, il ne peut douter qu'il appartient à une « époque », comme disait Péguy, non à une « période ». A une époque où l'ordre établi en apparence solide encore, est en réalité miné du dedans, déserté déjà par une vie qui peut d'un instant à l'autre le rejeter et, métamorphosée, le quitter comme une carapace vide promise à la poussière dès le moindre souffle. Sans doute, la contemplation des « vérités éternelles » lui reste ; il sait bien qu'elles du moins « résistent » aux orages du temps. Mais ne sait-il pas tout autant que pour être vivantes, agissantes — vraies et réelles au sens terrestre et céleste tout à la fois —, ces vérités éternelles doivent être elles aussi incarnées en des formes temporelles ?

Mais ces formes temporelles, où les saisir ? La période historique qu'inaugura Descartes est révolue ; comment le théologien pourra-t-il travailler à faire naître et grandir la théologie que réclamera une humanité nouvelle ? Cette humanité nouvelle, nous croyons en entrevoir çà et là les linéaments ; mais ses contours demeurent si estompés, sa structure interne si embryonnaire, qu'on risquerait d'énormes et inutiles bévues à vouloir la décrire prophétiquement, sans vouloir attendre la lente maturation et peut-être

aussi les bouleversements profonds et les catastrophes subites qui la libéreront d'un passé trop lourd, trop obsédant.

*Dans un présent si ambigu, entre une mort qui se consomme et une vie qui naît, que peut, que doit faire le théologien ? Son premier mouvement sera de se retourner une fois de plus vers le passé ; ce retour sera bienfaisant, mais à une condition : qu'il comprenne bien que l'histoire, loin de nous dispenser de l'effort créateur, nous l'impose. Nos artistes, et en particulier nos architectes, en conviennent tous : un temple grec, une église romane, une cathédrale gothique méritent notre admiration, parce qu'ils sont les témoins d'une vérité et d'une beauté incarnées dans le temps. Mais les reproduire à l'heure actuelle est un anachronisme, d'autant plus choquant que la copie en est plus minutieusement exacte. Prétendre les rajeunir, les adapter aux besoins du temps est encore pire : un tel effort ne peut engendrer que des horreurs. Toutes les « adaptations » au goût du jour sont promises au même destin : pas plus que l'architecture, la théologie n'échappe à cette loi universelle. Dans le style néo-grec, la colonne antique perd sa vertu et sa naïveté originelles pour devenir un insupportable pastiche. Et de même saint Thomas : « Un grand docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré » (*PÉGUY). *Qu'on ne s'imagine pas que d'autres soient à nos yeux capables de mieux résister à pareil traitement ! Nous nous tournons vers un passé plus lointain, mais sans croire que, pour rendre la vie à une pensée languissante, il suffise d'exhumer les « Pères grecs », et de les adapter vaille que vaille aux besoins de l'âme moderne. Nous n'avons point la candeur de préférer à une théologie « néo-scolastique » une théologie « néo-patristique » ! Aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à quelqu'une de celles qui l'ont précédée, aucune ne pourra donc fournir ses solutions propres comme des passe-partout aptes à résoudre nos problèmes actuels. Pour diriger une conduite personnelle, toutes les règles morales, si précises soient-elles, restent*

abstraites au regard de la complexité infinie du concret. Même appliquée à des « cas de conscience » où elles se limitent et se complètent réciproquement, leur combinaison est impuissante à coïncider exactement avec une « situation » humaine, toujours susceptible d'une analyse infinie. Pour passer à la limite, des règles de conduite à la conduite réglée, toujours un intervalle subsiste que, seule, peut franchir la décision d'un libre amour. De même en théologie : si précise qu'on la suppose, l'histoire du dogme ne donnera jamais que des recettes fragmentaires où ne se trouvera jamais « tout fait » le remède décisif aux difficultés de la situation actuelle — unique entre toutes !

Sans doute, le théologien peut appeler à son secours la Tradition *dont l'Eglise catholique se réclame contre tout individualisme théologique et tout protestantisme. Mais il importe de comprendre exactement ce qu'est cette Tradition pour savoir ce que nous pouvons en attendre et ce qu'elle ne peut absolument pas nous donner. On se tromperait du tout en l'imaginant comme relais de coureurs qui se transmettent de main en main, au terme de leur étape, le « témoin », le « message » — bout de bois ou écrit qui, à travers temps et espace, se conserve de lui-même dans sa matérialité immobile. Plus juste déjà serait l'image, si témoin et message étaient, comme dans l'antique course olympique, le flambeau. Car tout en restant identique à elle-même, une flamme vivante réclame d'être à chaque instant défendue contre les dangers incessants et nourrie d'une substance toujours nouvelle. Au vrai, cette Flamme vivante est celle de l'Esprit d'amour qui, descendue du ciel en Terre sainte, est conservée jalousement par l'Eglise et transmise par elle à travers les générations humaines pour incendier le monde. La Tradition, c'est donc la conscience même de l'Eglise et en particulier sa mémoire où se sont accumulées les expériences de ses fils, réussissant au travers des situations les plus diverses à garder intact et vivant le « dépôt sacré ». Le trésor de ces souvenirs est à la disposition du théologien, comme à la disposition de l'individu celui de ses*

expériences vécues. Mais il est évident que le rappel des problèmes et des solutions du passé ne permet pas plus à l'un qu'à l'autre une reprise littérale des remèdes précédents et leur application mécanique aux difficultés du présent. A problème nouveau, il faut une solution nouvelle. Sans doute, entre ces deux termes variables subsiste toujours une identité de rapport ; mais précisément parce que le premier terme est toujours différent de ce qu'il fut jusqu'à présent, l'identité formelle du rapport ne peut être conservée par la répétition purement matérielle du second. Pour dénouer chacun des problèmes que sa vie lui pose, l'homme doit aussi agir à chaque fois selon une règle immanente, de façon à maintenir au milieu des situations les plus diverses la cohérence de sa propre personnalité. Il n'y parviendra qu'à condition d'inventer à chaque fois une attitude nouvelle. « Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt », disait Nietzsche. Sans céder à aucun relativisme superficiel, on peut appliquer ce mot à la vie même de l'Eglise. Pour rester fidèle à elle-même et à sa mission, celle-ci a continuellement à faire un effort d'invention créatrice. Devant les Gentils qui devaient entrer dans l'Eglise héritière de la Synagogue, Paul a dû inventer. De même les Pères grecs en face de la culture hellénique, et saint Thomas en face de la philosophie et de la science arabe. Nous n'avons point autre chose à faire devant les problèmes d'aujourd'hui.

Etre fidèle à la Tradition, ce n'est donc point répéter et transmettre littéralement des thèses de philosophie ou de théologie, que l'on se figure soustraites au temps et aux contingences de l'histoire. C'est bien plutôt imiter de nos Pères dans la foi l'attitude de réflexion intime et l'effort de création audacieuse, préludes nécessaires de la véritable fidélité spirituelle. Si nous nous penchons sur le passé, ce n'est pas dans l'espoir d'y puiser des recettes vouées d'avance à la stérilité ou dans l'intention d'en réadapter les solutions périmées ; nous demandons à l'histoire de nous enseigner les gestes de l'Eglise qui, à chaque génération, présente le trésor, toujours neuf et toujours inespéré, de la révélation

divine et sait, devant chaque nouveau problème, en faire valoir la fécondité avec une rigueur jamais lassée et une agilité spirituelle jamais engourdie. Comprendre toujours mieux la réalité intime de notre Mère, voilà ce qui attire les regards du théologien vers le passé de l'Eglise et le développement de son dogme. Tout le reste est l'affaire de l'historien. Ce reste ne nous intéresse que dans la mesure où il nous est nécessaire pour communier à la réalité de l'Eglise et apprendre d'elle à notre tour le geste unique requis par la situation de notre temps — geste que personne, absolument personne n'inventera à notre place.

C'est dans cet esprit que nous voudrions entreprendre une série d'études sur la théologie des Pères Grecs, dont la première, sur Grégoire de Nysse, sera suivie de deux autres, sur Origène et sur Maxime le Confesseur. Le point de vue central qui commande les choix et le groupement des idées de chacun, n'est donc pas le souci de présenter ce qui chez eux paraîtrait plus capable d'intéresser ou d'influencer la théologie moderne. Nous ne tentons aucune transposition matérielle. Nous voudrions plutôt pénétrer jusqu'à cette source vitale de leur esprit, jusqu'à cette intuition fondamentale et secrète, qui dirige toute l'expression de leur pensée et qui nous révèle une de ces grandes attitudes possibles que la théologie a adoptées dans une situation concrète et unique. Nous expliquerons longuement dans notre étude sur la théologie d'Origène pourquoi la pensée des Pères Grecs, prise en sa matérialité, n'offre souvent que peu de secours à la tâche actuelle du théologien, pourquoi il y aurait même un danger à vouloir la rajeunir sans une critique totale. Et cependant cette pensée fut grande et forte, harmonieuse et sereine. Nous nous souvenons d'elle, comme l'homme se souvient des profondes intuitions de l'adolescent : s'il ne peut les revivre telles qu'elles, parce que la situation, la vie, le monde entier ont changé pour lui, il peut du moins se fortifier à la pensée que cette pureté d'aspiration, que cette vibration ardente et impatiente de tout son être, — c'est lui-même ! Nous voudrions relire quelques pages de ce journal

intime que l'Eglise a écrit, lorsqu'elle avait dix-sept ans. Avec le même recul de l'âge, mais aussi avec la même admiration respectueuse pour ce que nous avons été autrefois. Ce serait manquer de goût que de vouloir péniblement terminer à quarante ans un de ces fragments fulgurants que, insouciants, nous avions laissés inachevés à vingt ans. Le feu des jeunes n'a pas pour but de réchauffer les vieux. Nous ne collectionnerons pas les documents vivants et sacrés de notre vie (et l'histoire de l'Eglise est notre vie) comme on collectionne des timbres et des papillons. Ce serait démontrer que nous sommes déjà morts. Lisons l'histoire, notre histoire, comme le récit vivant de ce que nous fûmes jadis, avec ce double sentiment que tout cela est passé pour toujours et que malgré tout, cette jeunesse et chaque instant de notre vie reste mystérieusement présent au fond de notre âme en une sorte d'éternité délicieuse.

INTRODUCTION

Seuls un très petit nombre d'initiés ont lu et connaissent Grégoire de Nysse, et ils ont gardé jalousement leur secret. A peine quelques études, assez austères du reste (1), ont-elles paru sur lui, en Allemagne avant tout, quelques indications clairsemées (2) et une traduction de sa « Grande Catéchèse » (3) en français. Au point de vue critique, le texte de ses œuvres est le plus négligé de toute l'ère patristique (4). Qui soupçonnerait, sous ce dehors attristant, le plus profond philosophe grec de l'âge chrétien, un mystique et un poète incomparable ? Saint Maxime pourtant le désignait encore comme le Docteur de l'univers (5), et le second concile de Nicée lui confirma son titre de Père des Pères (6). Scot Erigène, subtil connaisseur de la pensée grecque, le cite aussi fréquemment que saint Augustin. Moins brillant et fécond que son grand maître Origène, moins cultivé que son ami Grégoire de Nazianze, moins

(1) Voir la Bibliographie à la fin de l'Introduction.

(2) Nous pensons avant tout aux articles du regretté P. Gabriel Horn, à ceux du P. Malevez et aux travaux critiques, attendus avec impatience, du P. Jean Daniélou.

(3) Editée par Louis Méridier (voir la bibliographie).

(4) L'édition critique de Werner Jaeger (*Contra Eunomium*, 2 vol., Berlin, 1921) et de G. Pasquali (*Epistulae*, Berlin, 1925) abandonnée depuis un certain temps a été reprise par M. F. Müller, à l'Institut des sciences de l'antiquité à Münster, en Westphalie. Le reste des œuvres théologiques paraîtra prochainement. — Nous citerons, pour plus de commodité, d'après Migne (PG. 44, 45, 46 = I, II, III). Pour les éditions antérieures, voir *Bardenhewer* III, 188-220 et *Altaner*, *Patrologie* (Herder, 1938, p. 191.

(5) ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος *Opusc. theol.* PG. 91, 161 A.

(6) Mansi, 13. 293.

pratique que son frère Basile, il les dépasse néanmoins tous par la profondeur de sa pensée, qui mieux qu'aucune autre a su transposer intérieurement sur le mode chrétien l'héritage spirituel de l'ancienne Grèce. Et ceci, il l'accomplit dans cet esprit foncièrement hellénique pour qui l'expérience religieuse se traduit sans brisure par l'expression conceptuelle, pour qui le cristal de la pensée s'allume intérieurement et devient une vie mystique. Si l'évêque d'Hippone nous ravit par un souffle plus humain, c'est souvent plutôt l'élan de son lyrisme que la clarté de sa pensée qui nous entraîne si haut. Le charme de Grégoire c'est l'harmonie parfaite qui règne entre le « système » et sa réalisation religieuse, entre l'idée et le drame.

Il y a dans son détachement chrétien je ne sais quel attachement naïf et ardent pour toutes les beautés de la terre, pour toutes les valeurs humaines et cosmiques, qui donne à sa pensée un son de jeunesse et comme une fraîcheur matinale. L'expérience amère de la vanité des choses qu'il revit en commentant l'Ecclésiaste ne semble en rien contredire ses curiosités pour la composition du corps humain, l'évolution de la nature et les mille petits détails de la vie quotidienne. Et si parfois son éducation de rhéteur lui fait décorer sa phrase d'une imagerie trop fleurissante que le goût plus fin de Grégoire de Nazianze sait éviter, il rachète ce défaut par une poésie plus profonde et plus substantielle, qui est celle des idées elles-mêmes. Tous les mystiques, il est vrai, parlent en images. Mais chez Grégoire l'élan mystique qui anime tous ses écrits produit en plus une métaphysique authentique et d'une logique irréprochable, traduction adéquate du drame intérieur.

Ce n'est, croyons-nous, qu'en faisant valoir ce double caractère à la fois dramatique et conceptuel, « existentiel » et « essentiel », que nous réussirons à revivre et à repenser l'œuvre de Grégoire. Les études parues sur lui n'ont jusqu'à présent que dégagé le second moment (1). C'est peut-

(1) Avant tout le travail très sérieux (mais sans compréhension suffisante pour le mouvement propre de la pensée de Grégoire) de Franz DIEKAMP.

être pour cela que plusieurs d'entre elles ont cru devoir considérer Grégoire comme un penseur de seconde classe. Attentives avant tout aux influences subies par lui, sa philosophie devait leur apparaître comme un syncrétisme de données préexistantes. Platonisme et stoïcisme pour l'anthropologie, origénisme et irénéisme pour l'idée de la chute originelle, plotinisme et christianisme pour la conception de la vision mystique. Mais quel grand penseur n'est pas au confluent de tendances diverses ? Saint Thomas n'est-il pas le fruit de la rencontre de l'augustinisme et de l'aristotélisme, Kant n'est-il pas né du conflit entre Leibniz et Hume ? Jamais le regard en arrière vers les sources et les éléments ne remplacera le regard en avant et qui s'efforce de saisir la synthèse opérée, la nouveauté irréductible. Le fruit, bien que contenu dans les racines, est toujours chose nouvelle et inattendue. Ce fruit, nous voudrions essayer de le voir mûrir ; peut-être, si l'expérience réussit, serons-nous, en le cueillant, convaincus que Grégoire de Nysse est autre chose qu'un compilateur (1).

Mais l'objection ne se donne pas encore pour vaincue. Ne faut-il pas, poursuit-elle, avouer malgré tout que la pensée de Grégoire, si profonde qu'elle soit, reste en quelque manière de courte haleine ? Ne donne-t-il pas précisément sur les thèmes fondamentaux de sa philosophie trop souvent des réponses contradictoires ? Et ne serons-nous pas par là autorisés à rechercher, sous ses contradictions, les sources et les influences opposées ? Y a-t-il, oui ou non, une vision immédiate de Dieu ? Y a-t-il, oui ou non, pour la créature, un moyen d'échapper au domaine du devenir

(1) Nous croyons pouvoir nous dispenser d'entrer dans les questions obscures concernant le rapport de Posidonius, de Grégoire de Nysse et de Cicéron. Même si par endroits Grégoire dépend, pour le matériel de ses idées, de Posidonius, le « De hominis opificio » possède un esprit si nouveau et si original, qu'il traduit à coup sûr la pensée personnelle de Grégoire. Il faudra finalement donner raison à Bayer, lorsqu'il écrit : « Es wird sich auch hier zeigen, dass Gregor im engsten Zusammenhang mit früherem und zeitgenössischem Denken stehend doch Eigenes gibt, in der Tiefe der Fragestellung und dem unablässigen Ringen mit den Problemen. » (*Gregors von Nyssa Gottesbegriff*, p. 38.)

indéfini et de s'abîmer en Dieu (1) ? L'état primitif de l'homme est-il, oui ou non, situé dans ce devenir historique ou faut-il le chercher dans un monde supérieur ? Et la « nature » humaine est-elle, oui ou non, une idée platonicienne ? (2). Autant de questions, les érudits en conviendront, qui touchent au cœur même de cette philosophie et qui restent âprement discutées. Qu'il nous suffise pour le moment, d'y opposer la réponse déjà suggérée : Ces « contradictions », si même il y en avait, ne seraient-elles pas la simple et nécessaire expression d'une vision unique, mais dramatique ? La trace d'une pensée en marche ? Et cette marche une fois accomplie, ces oppositions ne pourraient-elles pas s'harmoniser et s'apaiser dans le regard « synthétique » qui englobe tous les méandres parcourus ? Mais laissons la question ouverte, l'achèvement seul de la pensée totale peut y répondre.

Cependant, avant de l'entreprendre, arrêtons-nous encore un instant pour nous demander quel pourrait être le principe conducteur à travers l'odyssée de cette pensée, le principe qui nous servirait de guide et de boussole ? Il n'est autre, croyons-nous que le christianisme même de Grégoire. Quoi qu'il en soit des rapprochements possibles avec la mystique de Philon (3) ou de Plotin (4), surtout pour ce qui concerne l'idée du désir infini et du progrès éternel dans la connaissance de Dieu, avant tout il y a le Christ, la voie vivante, et le Père, créateur souverainement libre et

(1) C'était le sujet de la controverse entre Diekamp et Koch, reprise récemment par Ivanka. Ce dernier marque un progrès considérable dans la question. Il ne nous semble cependant pas exempt du préjugé des « sources ». Dans sa subtile analyse de la connaissance chez Platon, Aristote, Augustin et Grégoire, il conclut à un aristotélisme foncier de celui-ci pour la connaissance naturelle et un certain plotinisme pour la connaissance mystique. Mais bien que son résultat nous semble exact, il nous laisse quelque peu indifférent : les schémas élaborés semblent trop abstraits pour saisir tout le vivant de la pensée de Grégoire. — Quant à Diekamp, il applique au Père de l'Eglise des conceptions scolastiques, tandis que Koch s'efforce à le réduire au niveau de Philon.

(2) Voir avant tout le P. Malevez, *loc. cit.*

(3) Koch, *l. cit.*

(4) Gabriel Horn, R. A. M., 1927, p. 113.

personnel, il y a l'Esprit, cœur mystérieux de la Trinité, révélé le dernier, après le Père et le Fils, après la Loi et l'Evangile, « afin que notre nature reçoive sa nourriture parfaite, l'Esprit Saint, en qui est la vie » (1).

Ce qui distingue Grégoire à la fois de Philon et de Plotin, c'est l'opposition radicale que ne mitige aucune zone intermédiaire, du Dieu trine et de la créature. Dans la trinité d'Origène, le Fils et l'Esprit, bien que formellement affirmés comme Dieu, servaient de médiateurs ontologiques entre le Père et le monde. Après Arius, plus rien de tel n'est concevable (2). L'essence divine est absolument une (3) et égale (4) dans les trois Personnes. Dès lors, plus d'induction possible des personnes divines à partir des différentes régions du monde (5), mais « opération commune » *ad extra* (6). Le Fils ne peut plus être envisagé comme l'instrument du Père dans la création (7), et par conséquent — ce qui est plus grave — pas davantage comme le monde des idées, virtuellement multiple, τῷ ὑποκειμένῳ ἓν· πολὺς ταῖς ἐννοίαις , comme disait Origène (8). L'aspiration mystique, qui voulait, comme parfois chez Origène et davantage chez Eunomius, dépasser la sphère du Fils pour atteindre, au-dessus de lui, le royaume du Père, avait été dévoilée par

---

(1) *Sermo de Spir. Sancto*, P.G. 46, 697 B.

(2) Lettre XXIV (III, 1089 D) : Ἐπειδὴ τοίνυν οὐδεμίαν ἐν τῷ ἀκαταλήπτῳ τῶν τριῶν προσώπων διαφορὰν ἐννοοῦμεν (οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτον, τὸ δὲ ἧττον· ἀλλ' εἰς ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ τῆς ἀκαταληψίας λόγος) διὰ τοῦτό φαμὲν, αὐτῷ τῷ ἀλήπτῳ καὶ ἀκατανοήτῳ χειραγωγούμενοι, μηδεμίαν τῆς οὐσίας ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος διαφορὰν ἐξευρίσκειν.

(3) *De communibus notionibus*, II, 176-177.

(4) La victoire remportée par Basile et Grégoire dans leurs traités *Contra Eunomium* sur l'idée d'une gradation possible dans l'essence divine (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον τῆς οὐσίας : *C. Eunom.* 1, II, 305 B) est en vérité la victoire la plus marquante de la pensée chrétienne sur la pensée grecque. C'est le remplacement d'une habitude de penser profondément enracinée (Tertullien, Hippolyte, Origène !) par une autre, exigée par le donné concret de la Révélation.

(5) Comme le préconisaient Origène (*Peri Archon* 1, 3. 5-7) et Eunomius, II, 297 BC, 326 C, 354 AB.

(6) *Ib.* II, 374 B ; 382 D

(7) *C. Eunom.* 4 ; II, 662 D. Cf. 2, II, 554 B.

(8) *In Jer. h.* 3,3 (lat.) *Baehrens* 8, 313 ; *h.* 8, 2 (grec) M. 13, 338.

Basile comme orgueil et impiété (1), et Grégoire le suit dans cette ligne (2). Du même coup, la sphère plotinienne du « Nous » se trouve exclue du domaine de la réalité. Personnalisé par Origène, qui l'identifia au Logos, le Nous avait gardé dans la métaphysique chrétienne une place intermédiaire entre le Père (βύθος) et l'âme. Mais une fois la transcendance absolue de l'essence divine reconnue, cette place devenait intenable. Augustin essayera de la maintenir, non sans frôler la contradiction (3) ; Grégoire, plus catégorique, l'abandonne. Ce dogme fondamental du Platonisme est complètement absent de sa philosophie. Mais que devient alors l'être universel et nécessaire, le domaine spirituel? La métaphysique chrétienne en distribue les éléments en trois régions de l'être : son aspect formellement divin se rattache à son vrai propriétaire, Dieu même, dont la transcendance absolue interdira désormais toute distinction, si timide qu'elle puisse être, entre l'être divin et les « possibles » (4). Son aspect psychologique revient à l'âme, dont l'opération propre reste irréductible à celle des sens (5), dont l'être même, en tant que spirituel, garde un caractère mystérieux d'universalité concrète. Son aspect existentiel enfin est absorbé par la sphère des anges, que Grégoire appelle volontiers le monde spirituel (κόσμος νοητός) ; mais à ses yeux ce sont de pures créatures comme les âmes, n'étant point pour celles-ci objet de connaissance essen-

---

(1) *Adv. Eunom.* 2, 13 ; P. G. 29, 596 C, 600 : τὴν ἀρχὴν ὑπερβῆναι.

(2) *C. Eunom.* 10 ; II, 831 D ; 834 AB. Cf. ***C. Eunom.* 9 ; II, 821 AB.**

(3) « Nous ne disons pas qu'Augustin ne se soit pas efforcé de distinguer connaissance intellectuelle des idées, vue mystique de Dieu et vision béatifique dans leurs concepts, seulement il n'y a pas réussi dans sa critique de la connaissance. Et ceci nécessairement, car avec l'acceptation de la théorie fondamentale de Platon, l'identification de la connaissance des Idées et de la vision béatifique est inévitable, à moins d'hypostasier, comme le fait Plotin, les Idées en un domaine de l'être indépendant entre Dieu et l'âme. Mais ceci répugnait à Augustin pour des raison métaphysiques. » IVANKA (dans *Scholastik*, 1936, p. 175).

(4) Voir plus bas: Conclusion. Dieu est ὅλον ἐνεργὲς καὶ πρᾶξις. *C. Eun.* 12, 988 B.

(5) Par là, Grégoire échappe au stoïcisme et à ses tendances matérialistes.

tielle (1) et n'ayant eux-mêmes pas de connaissance de Dieu plus parfaite que les âmes (2). Le domaine impersonnel des Idées se trouve ainsi complètement absorbé par trois catégories d'êtres personnels, dont la dernière, celle des anges, ne joue qu'un rôle secondaire dans la philosophie religieuse de Grégoire. Le drame se joue entre l'âme et Dieu. Et tandis que chez Plotin le Nous, comme ensemble des choses intelligibles, reste le premier objet de connaissance, derrière lequel se dégage le fond insondable du ἕν, adéquatement distingué du monde intelligible et donc absolument transcendant, sur-intelligible, sur-être, ces deux domaines n'en forment pour Grégoire qu'un seul. Nous saisissons ici la différence profonde entre théologie plotinienne et théologie chrétienne (3). Pour Plotin, les Idées sont des objets, des « choses », au-dessus desquelles, par « une séparation » ou χωρισμὸς suprême, s'élève l'Un, le ἕν. Pour Grégoire, la connaissance idéale n'a d'autre objet que l'être suprême lui-même. La multiplicité des idées correspond dans l'âme connaissante à l'impuissance de saisir cet objet unique (4), dans l'objet divin à sa richesse de vie infinie (5). Ici aussi, comme chez Plotin, le moment décisif sera donc « négatif » : dans le renoncement à la saisie par l'idée l'objet même apparaîtra. Mais l'aspect positif de la « via eminentiae » peut, grâce à l'identité absolue des « Idées » et de « Dieu », s'accentuer davantage : Grégoire accepte d'Origène la connaissance objective par « aspects particuliers »

(1) D'où, chez Grégoire, disparition de ce parallelisme plotinien et gnostique, favorisé encore par Origène entre les étapes de l'ascension mystique, les degrés métaphysiques de l'être et les sphères cosmologiques. Il ne reste que l'âme et Dieu. Certes, il n'échappe pas à ce paradoxe de toute la cosmologie antique, de situer le τόπος νοητός, dans ce cas le royaume des anges, au-delà de la sphère céleste, dont le feu, par son caractère subtil, fait la transition entre l'ἀἰσθητόν et le νοητόν. (*C. Eunom.* 12 ; II, 1004 A ; *In Hexaëm.* 80 D-81 ACD, 116 B, 121 A.) Mais échappons-nous beaucoup plus aisément aux antinomies cosmologiques de Kant ?

(2) *In Cant. hom.* 8 ; I, 949 B ; *hom.* 6 ; I, 893 B.

(3) Wenn man Gregor... mit Plotin vergleicht, so findet man bei Gregor sofort die *Nähe* des persönlichen Gottes, mag er sonst noch so sehr in Kategorien des Seins sprechen. » (Bayer, *loc. cit.*, p. 36.)

(4) *C. Eun.* 12 ; 1068 C-1069 B.

(5) *C. Eun.* 12 ; II, 913 D-916 A, etc.

(ἐπίνοιαι) (1). Il peut, pour la même raison, donner à Dieu l'attribut fondamental d'Etre (2), au lieu de l'exalter, comme Plotin, au-dessus de l'Idée d'Etre (3). Car l'être, précisément, n'est pas pour Grégoire une idée. C'est d'abord le résidu négatif de toute attribution qualitative à Dieu (4). Dans l'impossibilité de connaître « ce que » Dieu est (πῶς ἐστίν) apparaît « qu' » il est (ὅτι ἐστίν) (5). « Le fait de ne pas être ceci ou cela n'est pas pour autant une circonscription de l'être » (6). Mais ce résidu négatif se révèle comme étant éminemment positif : de l'impuissance d'attribuer le « ceci » et « cela », c'est-à-dire le non-être des choses à Dieu, surgit l'Etre lui-même (7). D'une part cet Etre s'annonce dans un « sentiment de Présence » (αἴσθησις παρουσίας τινὸς) (8), de l'autre ce sentiment se trouve sans cesse accru par l'échec de toute saisie conceptuelle. Ainsi le concept révèle *indirectement l'être* : « il indique l'être, mais non pas en livrant ce qu'il est, puisque l'être est insaisissable. Il ne le révèle qu'indirectement (παραδηλοῦν) (9) ». Nous assistons ici à rien de moins qu'à la prise de conscience philosophique et réflexe de l' « idée » d'Existence. Devant le « mystère ontologique » la philosophie païenne ne voyait qu'une double affirmation possible : celle de l' « ousia », qui exprime l' « essence », τὸ τί εἶναι, de la chose, et celle

---

(1) *C. Eun.* 12 ; II, 969 C ; 972 CD ; 1013 A.

(2) Ἴδιον θεότητος γνώρισμα τὸ ἀληθῶς εἶναι. *C. Eun.* 10 ; II, 840 D. Ὄντως ὄν. *Vit Moys.* I, 333 A. Τῷ ὄντι ὑφέστηκε. *Ib.* B. Μόνος ὡς ἀληθῶς ἔστι. *C. Eun.* 8, II, 768 C, etc. L'Etre, c'est οἷόν τινα χαρακτῆρα τῆς ἀληθινῆς θεότητος. *C. Eun.* 8, II, 772 A.

(3) Plotin. *Enn.* VI, 8, 11 ; V, 5, 6.

(4) *Vit. Moys.* I, 317 B. Dieu est appelé « Celui qui Est », parce qu'il n'a pas de nom qui puisse désigner son Essence. *C. Eunom.* II ; II, 873 A.

(5) *Cant. h.* 11 ; I, 1009 C. Cf. *C. Eunom.* 12 ; II, 916 A : εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι, ... οὐ τὴν γνῶσιν τοῦ τί ἐστι χαριζόμενος.

(6) *De anima et resurrectione*, III, 41 B.

(7) Ἡ οὐσία τῇ πρὸς τὸ ἀνυπόστατον παραλλαγῇ θεωρεῖται. *C. Eunom.* 12, 1040 C.

(8) *In Cant. h.* 11 ; I, 1001 B. Nous étudierons la notion de παρουσία de plus près dans notre étude sur Origène.

(9) *De Commun. not.* II, 177 B.

d'un mystérieux au delà de l'ousie, transcendant par rapport à l'être. La conscience chrétienne (1) ne peut plus s'évader par l'une de ces deux voies. Il faut trouver l'être présent dans l'essence, sans toutefois le confondre avec elle ou l'exprimer par elle. Toute connaissance « essentielle » suppose déjà une foi « existentielle » : « D'abord il nous faut croire qu'une chose est ; ensuite seulement circonscrire ce qu'est cet objet cru » (2). La structure du jugement humain est tout entière adaptée à cette connaissance indirecte : « de sorte qu'il faut penser autre chose en posant l'être, autre chose en posant ce qui pour la connaissance s'ajoute à lui ». En tout jugement sur Dieu « l'être est sous-entendu » et c'est vers cet « être » mystérieux que la pensée doit diriger (προ-απαρτίζει) le concept, sous peine de tomber dans le vide (κατὰ κενοῦ τὴν προσηγορίαν πίπτειν). Nous apprenons par là qu'il y a en tout être une dualité entre l'existence et ses manifestations, entre *actus* et *actio* (3). Seulement toute attribution reste « autour de l'être » (περὶ τὸ ὄν), l'existence elle-même demeure dans l'obscurité (ἐν ἀδήλῳ) (4). Nous comprenons donc pourquoi Grégoire n'a pas besoin de dépasser l'être pour affirmer Dieu. Dieu est ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα (5), ὑπὲρ τὸ ἀγαθόν, il est même, puisque « Dieu » désigne pour Grégoire l'attribut de Providence universelle (θεὸς de θεᾶσθαι) (6), « au-dessus de Dieu » (7). Mais dire que Dieu est au-dessus de l'Etre, cela n'aurait aucun sens, puisque l'Etre *est* cet Au-delà. C'est à lui que nous touchons par toutes nos positions et toutes nos négations (8).

---

(1) *Quod non sint tres dii* II, 133 C.
(2) *C. Eunom.* 7 ; II, 761 B-D.
(3) *Ib.* 764 AB.
(4) *De beatit.* 6; I, 1268 C.
(5) *C. Eunom.* 2 ; II, 469 D.
(6) *Quod n. s. tres dii*, II, 121 D.
(7) *C. Eunom.* 5 ; II, 684 B.
(8) ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως τῶν μὴ προσόντων καὶ ἐκ τῆς ὁμολογίας τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτοῦ νοουμένων ὅτι ἔστι καταλαμβάνεται. *C. Eunom.* 12 (II, 957). (Et non pas, comme le propose FRANZELIN et à sa suite DIEKAMP : ὅ τί ἐστι. DIEKAMP, 187, note.)

Il est le « suppôt » (ὑποκείμενον), qui ne peut être désigné autrement que par εἶναι (1). Nous verrons plus loin combien cet εἶναι échappe, non seulement dans la connaissance de Dieu, mais presqu'autant dans celle des créatures. Pour le moment il nous suffit d'avoir signalé ce point. Il y a chez Grégoire des idées plus apparemment opposées au Néoplatonisme, il n'y en a aucune qui marque une divergence plus radicale. Notre étude tout entière ne sera que la preuve de cette affirmation, que nous avons voulu mettre en tête comme une thèse à prouver.

Les trois parties qui suivent sont des approches successives vers ce mystère central de l'existence. Sur cette voie d'approche nous rencontrerons tous les problèmes signalés plus haut, non comme des questions qui nous occuperaient pour elles-mêmes ou qui pourraient trouver une solution satisfaisante en dehors de la question principale, mais comme des étapes du problème lui-même en marche. Les trois parties ne correspondent donc ni à trois problèmes différents, ni à trois solutions diverses du même problème, mais à la reprise successive du même problème chaque fois sur un plan supérieur, qui dépasse, par sa manière de poser la question, le plan inférieur tout en en sauvegardant la solution essentielle.

---

(1) *C. Eunom* 1 ; II, 320 CD.

BIBLIOGRAPHIE

(1) Nous citerons ici les principaux ouvrages parus sur la doctrine de Grégoire de Nysse, sans prétendre à une bibliographie absolument complète.

Ἄκυλας (A. M.), Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Diss. Athènes, 1888.

AUFHAUSER (J. B.), *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.* Munich, 1910 (215 p.).

BALTHASAR (H. v.), *Der Versiegelte Quell. Gregor von Nyssa. Auslegung des Hohen Liedes.* In Kürzung übertragen und eingeleitet. Salzburg, 1939.

BAUER (J.), *Die Trostreden des Gregorius von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik.* Diss. Marburg, 1892.

BAUR, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre.* Tübg. Quart. 1916-1920.

BAYER (Joh.), *Gregors von Nyssa Gottesbegriff. Diss. Giessen,* 1935.

BERGARDES (J.), Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Thessalonique. 1876 (93 p.).

BÖHRINGER (Fr.), *Die Kirche Christi und ihre Zeugen,* 2 éd., vol. 8: *Gregor von Nyssa.* Stuttgart, 1876.

CHERNISS (H. F.), *The Platonism of Gregory of Nyssa.* Berkeley, 1930 (University of California Publications in Classical Philology, vol. 11).

DIEKAMP (Fr.), *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa.* I. Teil. Münster, 1896 (260 p.).

DIEKAMP (Fr.), *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse.* Byzant. Zeitschrift 18. Leipzig, 1909.

DIEKAMP (Fr.), *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380.* Theol. Quart. 90 (1908), p. 384-401.

DRAESEKE (J.), *Zu Gregorius von Nyssa.* Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, (1907), p. 387-400.

DRAESEKE (J.), *Gregorios von Nyssa in den Ausführungen des Johannes Scotus Erigena.* (Theol. Studien und Kritiken 82, 1909, p. 530-576).

GOMEZ DE CASTRO, Dr MICHAEL (O. F. M.), *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa.* (Freiburger theologische Studien 50 Heft. Freiburg, Herder, 1938).

GONZALEZ (S.), *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa.* Gregorianum 20 (1939) p. 189-206.

GRONAU (C.), *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese.* Leipzig-Berlin, 1914.

GRONAU (C.), *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus.* Diss. Göttingen, 1908.

HAYD (H.) und FISCH (J.), Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) : *Gregor von Nyssa.* Traduction et introduction (2 volumes), Munich, 1874, 1880.

HERRMANN (G.), *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda.* Halae. 1875 (49 p.).

HEYNS (St. P.), *Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno.* Lugd. Bat., 1835 (183 p.).

HILT (Fr.), *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt,* Köln, 1890 (350 p.).

HOLL (K.), *Amphilochius von Ikonium.* Tübingen (1904), p. 196-235 (« Die Theologie des Gregor von Nyssa »).

HORN (G.), *L'amour divin. Note sur le mot « eros » dans Saint Grégoire de Nysse.* R.A.M. 6 (1925), p. 378-389.

HORN (G.), *Le miroir et la nuée.* R.A.M. 8 (1927), p. 113-131.

ISAYE, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Grégoire de Nysse.* Rech. d. Sc. Rel. 1937, p. 422-439.

IVANKA (E. v.), *Die Quelle von Ciceros De natura Deorum II* 45-60. (Poseidonios bei Gregor von Nyssa). Archivum Philologicum, 59, 1935, p. 10-21.

IVANKA (E. v.), *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.* Scholastik 11 (1936), p. 163-195.

IVANKA (E. v.), *Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham* (Studia Catholica 1935, p. 45-47).

IVANKA (E. v.), Die Autorschaft der Homilien ΕΙΣ ΤΟ ΠΟΙΗΣΩΜΕΝ ΑΝΘΡΩΠΟΝ ΚΑΤ' ΕΙΚΟΝΑ ΗΜΕΤΕΡΑΝ ΚΑΙ ΟΜΟΙΩΣΙΝ (Poseidonios bei den kappadokischen Kirchenvätern). Byz. Zft. 36 (1936) 47-57.

KLEINHEIDT (L.), *Doctrina de Angelis S. Gregorii Nysseni.* Freiburg, 1860.

KOCH (H.), *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa.* Theol. Quartalschrift 80 (1898), p. 357-420.

KOPERSKI (V.), *Doctrina Sancti Gregorii Nysseni de processione filii Dei* (Roma, 1936).

KRAMPF (A.), *Der Urzustand des Menschen nach des Lehre des hl. Gregor von Nyssa.* Würzburg, 1889 (107 p.).

LENZ (J.), *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa,* Trier, 1925 (123 p.).

LEWY (H.), *Sobria ebrietas.* Giessen (1929), p. 132-137.

MALEVEZ (P.), *L'Église dans le Christ.* Rech. de Sc. Rel., 1935 (p. 257 sq., 418 sq.).

MARÉCHAL (J.), *Etudes sur la psychologie des Mystiques II,* (Paris 1937), p. 101-115.

MÉRIDIER (L.), *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Thèse), Rennes, 1906.

MÉRIDIER (L.), *La grande catéchèse de Grégoire de Nysse.* Texte grec, traduction et commentaire. (Collection Hemmer-Lejay), Paris 1908.

MERSCH (E.), *Le corps mystique du Christ* I (2. éd. 1936), p. 450-464.

MEYER (HANS), *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik.* Bonn, 1914.

MEYER (W.), *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa.* Leipzig, 1894.

MICHAUD (E.), *Saint Grégoire de Nysse et l'apocatastase.* Revue internat. de théol., 10e année, 1902 (p. 37-52).

MOELLER (E. G.), *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit. E.G.M.,* Halae, 1854 (126 p.).

PELLEGRINO (M.) *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo « Intorno all'anima e alla risurrezione ».* Riv. di Filos. Neoscol. 30 (1938) 437-474.

PREGER (Fr.), *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa.* Würzburg 1897 (56 p.).

PUECH (H.-Ch.), *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys.* Etudes Carmélitaines 23 II (1938) p. 33-53 (en particulier 49-52).

REICHE (A.), *Die künstlerischen Elemente in der Welt und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa.* Diss. Jena, 1897.

RUPP (J.), *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen.* Leipzig 1834 (262 p.).

SLOMKOWSKI (A.), *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin.* 1928.

SRAWLEY (J. H.), *Saint Gregory of Nyssa on the sinlessness of Christ.* (Journal of Theol. Studies 7, 1906), p. 434-441.

STEPHANOU (E.), *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime l'Homologète.* Echos d'Orient 35 (1932), p. 304-315.

STIGLER (J. U.), *Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa systematisch dargestellt.* Regensburg, 1857 (136 p.).

STIGLMAYR (J.), *Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa.* Theologie und Glaube 2, 1910.

STIGLMAYR (J.), *Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa « Ueber die Jungfräulichkeit ».* Zft. f. Asz. u. Mystik 1927, p. 334-359.

STIGLMAYR (J.), *Allgemeine Einleitung zur deutschen Ausgabe der Schriften Gregors von Nyssa.* Bibliothek der Kirchenväter Bd. 56, Kösel und Pustet, Munich 1927.

UNTERSTEIN (K.), *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa.* Straubing 1902-1903.

VILLECOURT (L.), *La grande lettre grecque de Macaire.* Rev. de l'Orient chrétien, 22. 1920-1921.

VINCENZI (A.), *Sancti Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura omnimoda cum dogmate catholico concordia.* 2 vol., Romae, 1865.

VOLLERT (W.), *Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert ?* (Theol. Blätter 1935, p. 106-112).

VOLLERT (W.), *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von des schliesslichen Ueberwindung des Bösen.* Leipzig 1897 (58 p.).

WEISS (H.), *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten.* Braunsberg, 1872.

WEISS (K.), *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier.* Strassb. theol. Studien 5. (Freiburg, 1903).

Pour la littérature concernant les questions purement philologiques et biographiques, voir BARDENHEWER III, 188-220.

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE DU DEVENIR ET DU DÉSIR

I. Le concept de l'espacement

Toutes les fois qu'il entreprend un développement de métaphysique fondamentale, Grégoire part de l'irréductible opposition entre Dieu et la créature (1). Dieu est celui qui possède comme Nature l'Etre : ὃ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει (2), dans lequel par conséquent il est impossible de trouver action et passion (3), ni aucune catégorie de l'être limité: « Ce qui est sans qualité ne peut être mesuré, l'invisible ne peut être examiné, l'incorporel ne peut être pesé, l'illimité ne peut être comparé, l'incompréhensible ne connaît pas le plus et le moins » (4). Tout ce qui existe en dehors de Dieu est comme rien devant Lui. « Non pas absolument rien, mais comme rien » (5), comme une toile d'araignée (6) ; « celui qui regarde vers cela, ne voit rien » (7). Tout cela est suspendu en Dieu et, pour pouvoir subsister, participe à la source intarissable de l'être (8). Mais s'il se détourne d'elle, voulant s'appartenir à soi-même, il ne mérite plus même le nom d'être (9). Cette privation profon-

---

(1) Par exemple : *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C : *C. Eunom.* I ; II, 333 CD ; *C. Eunom.* 8 ; II, 793 CD-796 A.
(2) *Vita Moys.*, I, 333 B.
(3) *C. Eunom.* 12 ; II, 1036 C-1037 A.
(4) *In suam ordin :* III, 552 B.
(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 952 C ; cf. 989 B.
(6) *In Ps.* 1, c. 7 ; I, 462 D.
(7) *In Eccl. h.* I ; I, 624 C.
(8) *Vita Moys.*, I, 333 AB.
(9) Ib. I, 381 B ; *In Ps.* 2, 14 : I, 586 B : *In Ps.* 2, 15 ; I, 595 C.

dément ontologique de l'être, c'est le péché (1), **véritable** anéantissement (ἐξουδένωσις) (2).

La première marque essentielle de la créature est donc négative, c'est celle même de ne pas être Dieu. Etant référée tout entière à Lui, elle se distingue de Lui par cette référence même : « C'est précisément par la comparaison et l'union avec le Créateur qu'elle est autre que Lui » (3). Cet abîme qui sépare les deux formes d'être, c'est le fait de la création, qui par lui-même entoure le créé d'un cercle magique, auquel il n'échappera jamais. Par aucune ruse la créature ne comprendra jamais sa propre origine (4). « La question de savoir comment chaque chose est devenue reste complètement exclue du domaine de la recherche » ; même les prophètes et les inspirés ne peuvent recevoir une révélation sur elle (5). Notre être nous révèle le fait de la création, le comment est « de toute façon ineffable et incompréhensible » (6).

Il y a en effet dans l'être créé un caractère fondamental qui dans une même instance lui indique et lui cache à la fois son origine. C'est le διάστημα ou la διάστασις, l'espacement. Grégoire l'appelle encore αἰών. Que faut-il entendre par là ? D'une façon sommaire et encore trop imprécise, on pourrait dire que ce sont les catégories de temps et d'espace, considérées non comme des qualités en quelque sorte ajoutées à l'être fini, mais comme la substance intime de son être. En Dieu toute διάστασις est exclue, soit dans la distinction des Personnes (7), soit dans la nature en tant que telle (8). Force est donc que la διάστασις soit liée à l'idée même de création. En effet : « En parlant des éons,

---

(1) *In Eccl. h.* 5 ; I, 681 C ; h. 7 ; I, 725 B.
(2) *In Ps.* 1, *c.* 8 ; I, 479 AB.
(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 368 C.
(4) *In Cant. h.* 10 ; I, 980 B.
(5) *De an. et res.* ; III, 121 AB.
(6) *Or. cat. c.* 11 ; II, 44 B.
(7) *Quod non sint tres dii*, II, 129 AB ; *De comm. notion.* II, 180 C ; *C. Eunom.* 1 ; II, 360 AB-361 D, 364 A-D ; *C. Eunom.* 1 ; II, 304 D ; 445 B.
(8) *De mortuis*, III, 517 B.

[l'Ecriture] entend désigner toute la création visible et invisible, par cela qui la contient (ἐκ τοῦ περιέχοντος) « (1). Et plus précisément : τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν » (2). On peut se représenter cette non-identité de la créature, car c'est là le sens de cet espacement, comme une sorte de limite extérieure, qui envelopperait de non-être l'être fini par derrière et par devant, comme deux nuits enveloppent le jour (3), ou mieux comme un cercle, qui enfermerait la créature de toute part : ἐν ἑαυτῇ ἀεὶ μένει (4). Et le même cercle entoure l'activité spirituelle de la créature : « La limite du mouvement et de l'activité spirituelle de l'homme, c'est l'éon (5). » Mais cette description reste encore toute extérieure et imagée. Il importe, pour aller plus loin, de considérer que la limite d'un être fini est en même temps son contour, sa forme, sa beauté même. C'est en effet la divine Sagesse qui a « circonscrit chaque être dans ses propres mesures, en lui donnant le rythme convenant pour ainsi dire comme limite, afin d'être compris dans le juste accord de l'univers » (6). Cette limitation est tellement l'être lui-même, qu'atteignant sa frontière il « perd son être » (7). Elle ne lui est pas extérieure, elle le traverse de part en part, étant sa finitude interne. L'espacement est une mesure transversale (διαμετροῦν) qui traverse activement tout l'être (διαλαμβάνον) (8).

Mais ici hâtons-nous de dire que le terme espacement désigne chez Grégoire deux choses qu'il faut soigneusement distinguer, sous peine de se perdre dans des contradictions inextricables. Il s'applique d'une part, nous l'avons vu, à la créature tout entière et en tant que créature : il correspond en quelque sorte à l'*Aevum* des scholastiques. Il dési-

(1) *Adv. Maced.* II, 1321 B.
(2) *In Eccl. h.* 7 ; I, 729 C.
(3) *C. Eunom.* 9 ; II, 820 C.
(4) *In Eccles. h.* 7 ; I, 729 B.
(5) *C. Eunom.* 1 ; II, 365 C.
(6) *Ib.* 365 B.
(7) *De an. et res.* ; III, 141 A.
(8) *C. Eunom.* 1, II, 365 B.

gne d'autre part une forme particulière de non-identité, celle du monde matériel. Dans ce sens, la nature spirituelle est exclue des « caractères de lieu et d'espacement » (1). Et le διάστημα se confond ici avec la notion du temps et de l'espace.

Dans ce dernier sens, l'espacement est ce « réceptacle » de tout être matériel que Dieu créa au commencement χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος (2), et qui est « lieu et temps » (3). Il est évident qu'il ne s'agit là que d'une préexistence logique, puisque le temps ne saurait exister ni avant lui-même ni avant aucun être (4). Grégoire s'explique du reste clairement. Si Dieu créa « dans le commencement » (ἐν ἀρχῇ), cela veut dire qu'il créa tout à la fois, en un instant qui précède la possibilité de l'espacement (5). Mais comme la limite de notre être et de notre intelligence est l'espacement même, ce moment indivisible (ἀκαρές) est pour nous incompréhensible. Moïse l'exprime donc par la ténèbre qui règne sur l'abîme (6). La simultanéité de la création se traduit pour notre intelligence limitée de deux façons : en nous plaçant en Dieu, nous disons que tous les temps sont présents à son éternité, qui est une présence sans fin (7), et que sa Providence englobe tous les temps d'un seul regard (8) ; en nous plaçant au point de vue du monde, nous disons que Dieu a tout créé au premier instant, sans rien ajouter plus tard à son œuvre (9). Le temps qui se déroule est limité, ou mieux, il est la limite même de l'être matériel. Il n'y a pas de temps indéfini,

---

(1) *In Hexaëmeron*, I, 84 D ; cf. 81 D.
(2) *C. Eunom.* 1 ; II, 365 D ; cf. *C. Eunom*, 9 ; II, 801 D.
(3) *Ib.* 368 A.
(4) Cf. *Philon : de opificio mundi* I § 26 (Mang. p. 6).
(5) Ἡ γὰρ ἀρχὴ παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ἀλλοτρίως ἔχει. Ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ ὄγκου το ἄτομον, οὕτως καὶ τὸ ἀκαρὲς τοῦ χρονικοῦ διαστήματος. *In Hexaëm.*, I, 72 A.
(6) *Ib.* 72 C.
(7) *C. Eun.* 8 ; II, 793 D ; — 1 ; 1[illegible], 565 B ; — 12 ; 1064 C.
(8) *De hom. op.* 16 ; I, 185 D ; *In P[illegible]* 2, 13 ; I, 569 B.
(9) *In Ps.* 6 ; I, 610 BC.

parce qu'il n'y a pas d'être matériel indéfini (1). La notion du temps se traduit identiquement par celle de commencement et de fin, rejoints par une *voie* (ὁδός) (2). C'est un déroulement ordonné (τάξις καὶ ἀκολουθία) (3). D'une part, une sorte d'étalement des parties d'un être, une distension de ses membres (παρά-στασις) (4) ; de l'autre, cet espacement est aussi un mouvement (διαστηματικῶς ἔκ τινος εἴς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα) (5), un écoulement (ἡ ῥοώδης κίνησις) (6) et par là une tension. Cette apparente contradiction se traduit dans l'ordre de la connaissance par le déchirement de la conscience en mémoire du passé et prévision du futur (τῆς ζωῆς σχιζομένης κατὰ τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν), bien que cette conscience reste celle d'un unique sujet possédant les πάθη πρὸς ἐλπίδα καὶ μνήμην (7). La mesure de cette tension est le temps au sens strict (8). Ce mouvement « n'est pas un déplacement local, car la nature ne sort pas de ses limites, c'est une progression par altération ». Comme la flamme d'une lampe semble toujours identique et pourtant n'est en aucun moment la même (οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα), mais sans cesse se renouvelle (ἀεὶ καινή) et perpétuellement renaît (πάντοτε γινομένη), de même toute nature matérielle est en un changement continu (9). C'est donc une mort perpétuelle, une « vie morte » (10), qui va vers sa limite préfinie non comme vers une fin posée arbi-

---

(1) Οὔτε χρόνος ἄλλος ὑπὸ τὸν τῇ παρασκευῇ τοῦ κόσμου συναναδεχθέντα ἐγένετο· ἀλλὰ περιωρίσθη τῇ ἑβδομάδι τῶν ἡμερῶν ἡ τοῦ χρόνου φύσις. *Ib.*

(2) *De Mortuis* III, 520 C.

(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 364 C.

(4) παράστασις διαστηματική. *C. Eunom.* 1 ; II, 364 C. παράτασις διαστηματική : *C. Eunom.* 12 ; II, 1104 D.

(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 933 B.

(6) *In Ps.* 6 ; I, 609 C.

(7) *C. Eunom.* 1 ; II, 367 AB.

(8) πάσῃ γὰρ κινήσει... ὁ χρόνος συμπαρεκτείνεται. *C. Fatum ;* II, 160 B. Πάντως ἐν χρόνῳ κινεῖται πᾶν τὸ κινούμενον. *In Hexaëm.* I, 120 *A*. Τὸ γὰρ ἀρχόμενον καὶ παυόμενον ἐν παραστάσει τινὶ θεωρεῖται πάντως. Πᾶσα δὲ παράστασις χρόνῳ διαμετρεῖται. *C. Eunom.* 9 ; II, 812 C. Παντὶ τῶν γινομένων συμπαρεκτείνεται χρόνος. *In Eccl. h.* 6 ; I, 697 C.

(9) *De an. et res.* III, 141 BC.

(10) *In Cant. h.* 12 ; I, 1022 D.

trairement, mais parce que son espacement est identique à sa limitation. La tension de l'espoir se dirige nécessairement vers une fin, vers sa propre limite : πρὸς τὸ πέρας ταῖς ἐλπίσι συμπαρατείνεσθαι (1).

---

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 793 D. Comparer la preuve donnée *C. Eunom.* 1 ; II, 359-63, qu'entre le Père et le Fils il ne peut y avoir de διάστημα Elle repose essentiellement sur la finitude de tout espacement. Cf. *C. Eunom.* 12 ; II, 1104 D : ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἄρχεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν καταλήγει·

Quelles sont les sources de cette philosophie du temps, apparemment si originale ? Il est certain que nous n'aurons pas à les chercher dans le concept tout cosmologique d'Aristote : μέτρον κινησέως καὶ ἀριθμὸν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. (*Phys.* IV, 11 ; *De caelo* I, 9.) Grégoire conçoit le temps comme une réalité ontologique profonde, comme un mode intrinsèque de la substance créée plutôt que comme un de ses accidents. Plutarque le premier avait interprété le temps ainsi : il voyait en lui le principe d'harmonie et d'ordre de l'univers, et même la nature vivante du cosmos. Le temps et le cosmos sont, au même ordre, images de la divinité et toute vie, tout mouvement cosmique se déroulent dans la grande réalité du temps. (*Quaest. platonicae* 1007 B-D). Plutarque ne fait que développer ici le célèbre passage du Timée, selon lequel le temps est l'image vivante de l'éternité, image qui englobe tout l'espace cosmique et qui sera détruite avec la sphère céleste (*Tim.* 37 C-38 B).

Cependant ce ne sont que les Stoïciens qui ont accepté dans leur définition du temps la notion de diastèma. Τῶν γὰρ Στοικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. (*Simplicius in Categ.*, ed. Kalbfleisch, 1907, 350). Διάστημα κινήσεως, ἄλλο δ' οὐδὲν ,ὡς ἔνιοι τῶν Στοικῶν (*Plutarque : Quaest. plat.* 1007). Définition que Philon (*de opif. mundi* I) a reprise : ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος. (cf. *de aetern. mundi, ed. Cumont*, p. 16). Mais ce concept n'exprime qu'une loi de mécanique et nous remet donc beaucoup plus dans le milieu cosmologique d'Aristote que dans celui de Platon. Ce n'est qu'en combinant le concept stoïcien avec l'idée néoplatonicienne du temps que nous approchons de la conception de Grégoire de Nysse. Selon Plotin, Dieu est au delà du mouvement et du repos. Le Nous, qui se meut autour de Dieu, est à la fois mouvement et repos, en une vie supratemporelle et éternelle. (*Enn.* III, 9, 3.) Mais tandis que le Nous possède Dieu dans ce mouvement tranquille, l'Ame cosmique tend vers Lui avec une certaine inquiétude (*Enn.* IV, 4, 16). Cette inquiétude n'est pas elle-même dans le temps, elle est plutôt la source même de la temporalité. L'Ame cosmique elle-même est le temps, et tout ce qu'elle renferme est complètement pénétré de temps (*Enn.* III, 7, 11). Tandis que l'éternité peut être définie comme « la vie de l'existant dans l'être, dans sa totalité plénière, ininterrompue, absolument inaltérable » (*Enn.* III, 7, 3), le temps se définit comme « la vie de l'âme, qui passe dans son mouvement d'une manifestation vitale à l'autre » (*Enn.* III. 7, 11). On ne peut donc pas dire, selon Plotin, que le temps soit διάστημα τῆς κινήσεως, puisque le διάστημα du mouvement est lui-même, comme le mouvement, dans le temps. (*Enn.* III, 7, 7-8). Mais puisque toutes les âmes particulières sont ensemble l'Ame totale, la définition du temps comme vie s'applique à chacune d'elles : le temps est en nous, il est notre vie (*Enn.* III, 7, 13).

Tandis que cette notion de temps est abondamment développée, nous ne trouvons que quelques rares indications à propos du διάστημα comme « espace ». Elles suffisent pourtant à concevoir que le lieu n'est qu'un autre aspect de l'espacement fondamental de l'être matériel : « Car il n'existe aucun être dans ce monde créé qui n'ait son être soit dans l'espace, soit dans le temps » (1). De même que le « réceptacle » (χώρημα δεκτικόν) initial se traduit par la non-identité temporelle, il peut être conçu comme « réceptacle

---

Les néoplatoniciens postérieurs révèlent cependant de plus en plus ce qui, dans la définition plotinienne, s'opposait à une conception chrétienne. Le temps, nous dit Proclus, imite si bien l'éternité qu'il doit être désigné lui-même comme quelque chose d'éternel. (*In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 1904-6 ; 244 D, 246 B). Le mouvement temporel est le mouvement circulaire, et comme tel, le mouvement éternel, parfait, infini. Mais Proclus va plus loin : le temps est par son mouvement l'éternisation des choses temporelles. Il est bien une δύναμις, mais une puissance purement active, qui attire dans son centre d'énergie les choses pour les mesurer d'après les Idées et pour les leur assimiler. Le temps, dans son essence, est immobile, il ne se meut qu'en ce qu'il meut. Ainsi Proclus n'est que conséquent, en faisant du temps une sorte de divinité (τὸν χρόνον αὐτὸν εἶναι θέον ... *Ib.* 248 D). Le cercle clos de la temporalité que décrit aussi Jamblique (cf. *Simplicius categ.*, p. 345) n'est donc nullement le mouvement propre à l'être créé comme tel, il est plutôt l'expression de l'indépendance intrinsèque de l' « hypostase » ou de l' « idée » du temps. C'est un mouvement périodique infini qui tend à s'identifier avec l'éternité elle-même. Déjà Plotin conçut celle-ci comme une vie à la fois en mouvement et en repos. Jamblique distingue explicitement un temps intelligible et immatériel et un temps physique et matériel (*Simpt. phys. s.* 787). Tout en multipliant les émanations intermédiaires entre Dieu et le monde, les néoplatoniciens tendent à élever le temps jusqu'à Dieu : il entre dans le royaume supracosmique des êtres idéaux.

Grégoire de Nysse apporte donc un élément absolument nouveau en interprétant le temps comme le signe même de la créature et donc de la passivité foncière de l'être créé. Par là se trouvent modifiés profondément les trois éléments de la philosophie grecque du temps : le διάστημα stoïcien devient un concept ontologique, désignant un être non identique à soi-même, en quelque sorte écartelé, divisé de soi. Le temps ontologique de Plotin garde bien son caractère d'inquiétude et de vitalité tendue, mais s'accentue davantage vers l'indigence, la pauvreté, l'insuffisance de la créature. Le temps circulaire enfin est dépouillé de son éclat d'infinité et d'éternité ; le cercle devient au contraire le symbole de la finitude, le circuit n'est décrit qu'une seule fois : arrivé à son terme, l'être créé atteint à la fois le but de son existence, il meurt, il se supprime lui-même. (Voir Dr Hans Leisegang : Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Bäumkers Beiträge, Bd 13, Heft 4, Münster, 1913.)

(1) *C. Eunom.* 1 ; II, 368 A.

spatial » (χώρημα τοπικόν) (1), dans lequel tout être est compris (ἐν ᾧ τὰ καθ' ἕκαστον εἶναι καταλαμβάνεται).

L'espacement est donc le caractère de la créature qui fonde la quantité et le nombre. Tout le procédé du traité κατὰ εἱμαρμένης consiste à réduire toute apparence de différence qualitative dans le mouvement des astres à la quantité pure, qui, elle, est incapable d'être la cause de plusieurs effets qualitativement différents (2). Le nombre, lui, est défini comme « synthèse d'unités » (σύνθεσις μονάδων) (3), mais « seul peut être compté par synthèse ce qui est conçu dans ses limites » (4).

Ce que nous avons décrit jusqu'ici, c'est le diastème du monde matériel. Mais puisque tout διάστημα est, comme nous l'avons vu, inséparablement lié à l'idée de création, les catégories de temps et d'espace ne peuvent être complètement étrangères aux êtres spirituels. De fait beaucoup des passages cités s'appliquent à « la création entière » (5), et il n'est pas toujours aisé de voir si la création spirituelle y est incluse ou non. Il faut cependant maintenir deux affirmations : d'une part l'être spirituel se trouve par le fait d'être créé dans une παράστασις, qui lui donne un certain mouvement, une marche (6). D'autre part, cette marche ne va pas, comme celle de l'être matériel, vers un terme

---

(1) *C. Eunom.* 12, II, 1104 D.

(2) Εἷς γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν μεταβατικῶς κινουμένων ὅρος κινήσεως, ἡ ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἡ ἐπὶ τῷ ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν, μετάστασις. Εἰ δὲ οὔτε ἡ τῶν ῥείθρων φορά, οὔτε ἡ τῶν πλοίων κίνησις, οὔτε ἡ τῶν ἀνθρώπων πορεία σημειουμένη τοῦ χρόνου τὰ διαστήματα εἱμαρμένας ποιεῖ, πῶς τὰ χρονικὰ σημεῖα τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως εἰς εἱμαρμένης γένεσιν πλάσσετε ; II, 160 C. Pour la dépendance mutuelle du temps et du nombre, comparer Philon, *De opificio mundi* I, § 55-61 (Mang. 12-13).

(3) *In Hexaëm.* I, 85 C.

(4) *Quod non sint.* II, 132 A. Ainsi les personnes humaines, par ce qu'elles ont de particulier, peuvent être considérées κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ. *Ib.* 120 B. Grégoire n'applique pas cette possibilité aux personnes divines. Car on ne peut distinguer en Dieu ὑποκείμενον et μετεχόμενον, et par là rien de σύνθετον ἐξ ἀνομοίων. *C. Eunom.* 1 ; II, 321 C. Le nombre est « le signe de la quantité » (*C. Eunom.* 1 ; II, 312 B), *mais en Dieu, il n'y a pas de quantité.*

(5) Ἡ κτίσις : *C. Eunom*, 1, II, 365-368. Ἡ ἐν τῇ κτίσει φύσις : *C. Eunom.* 8, II, 793 C. πᾶσι τοῖς γινομένοις : *C. Eunom.* 9, II, 812 D.

(6) *De Mortuis* III, 520 C.

(πέρας). Cette dernière affirmation comporte encore deux aspects en apparence contradictoires mais également vrais : d'une part, le fait de ne pas s'étendre vers sa propre limite rend l'esprit d'une certaine manière illimité (1) et infini : « La nature des âmes et des anges ne connaît pas de limites et rien ne l'empêche de progresser à l'infini » (2). De l'autre, ce même fait peut se traduire par la négation même de l' « espacement » (qui est la limitation d'un être « clairsemé ») et dès lors par l'identité du principe et de la fin (3). Les anges sont par là soustraits au temps, en tant qu'il est « passivité » (4) et qu'il entraîne l'être malgré lui (ὁδεύουσα φέρεται) (5) ; leur nature est « parfaite » en possédant sa propre fin : « sans espacement leur fin a été créée correspondante à leur principe..., au même instant que leur commencement, leur perfection finale apparut dans l'être » (ὁμοῦ τῇ ἀρχῇ) (6). Ces deux aspects : possession de sa propre fin et infinité sont si loin de s'exclure qu'ils traduisent au contraire exactement le caractère distinctif de l'esprit : réflexion totale. C'est pour cela que dès le premier instant de leur création, l'Esprit de Dieu qui est lumière planait sur les eaux qui étaient au-dessus du firmament, c'est-à-dire sur les anges (7). L'esprit créé a donc à la fois « finitude » et « infinité », il vit « durant ces éons sans fin, dont la finitude (πέρας) est de n'avoir pas de fin (ἀπειρία) » (8).

---

(1) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C.

(2) *C. Eunom.* 8 ; II, 792 D.

(3) Ὅρος δὲ τοῖς κινουμένοις τὸ πέρας τῆς διαστηματικῆς ἐστι φύσεως, μεθ' ὃ καθαρὰ τῶν τοπικῶν τε καὶ διαστηματικῶν ἰδιωμάτων εὑρίσκεται ἡ νοητὴ καὶ ἀδιάστατος φύσις. *In Hexaëm.* I, 84 D. Μάταιον ἂν εἴη τέλος καὶ ἀρχὴν ἐπὶ τῆς ἀδιαστάτου γεννήσεως ἐννοεῖν. *C. Eun.* 9, II, 812 C.

(4) C'est le temps de l' « εἱμαρμένη » (*C. Fatum* II, 160 BC), de la « necessitas » au sens augustinien. Cf. *de an. et res.* III, 104 B.

(5) *C. Eunom.* I, II, 365 B.

(6) *In Cant. h.* 15, I, 1109. Il est vrai que ce passage s'applique à la première création de l'homme. Mais nous verrons plus bas pourquoi il peut être appliqué à la nature spirituelle comme telle. — Comparer aussi l'idée de l'ubiquité de l'âme après la mort : selon Grégoire, elle reste unie à la matière dispersée : διὰ τοῦτο κάμνει ἡ ἀδιάστατος φύσις τοῖς τοπικοῖς διεστηκόσι συναπτομένη... (*de an. et res.* III, 48 A).

(7) *In Hex.* I, 85 A.

(8) *De an. et res.* III, 81 C.

Ce qui dans cette description n'apparaît pas encore, c'est comment cette possession de soi n'exclut pas une διάστασις radicale. Pour le voir, une analyse plus approfondie du devenir de la créature sera nécessaire.

2. — Le devenir et l'infini immanent

Si le temps constitue le fond de l'être matériel, ce mouvement physique est lui-même fondé dans un mouvement primordial et pour ainsi dire métaphysique, commun à toute créature : le passage du néant à l'existence. « Déjà la transition du non-être à l'être est un mouvement et un changement » (1). « Seule, la Nature incréée est incapable de mouvement. Tout le reste est soumis au changement, parce que, sans exception, il commença par une altération, lorsqu'il fut tiré par la puissance divine du non-être à l'existence » (2). Mais nous savons déjà que ce « commencement » de l'être ne doit pas être compris d'une manière temporelle, le temps étant une catégorie de l'être créé. L'être qui devient, ne cesse de devenir, ou plutôt, il est tout entier devenir. Le changement dont il est question, est donc sous-jacent à tout son être : « Comme il possède le commencement (ἀρχή) de son être par un changement, il est impossible qu'il ne soit variable (τρεπτός) tout entier » (3). Pour la créature matérielle cette persévérance dans le changement est précisément le temps. Pour l'être spirituel par contre, c'est la participation à la cause de l'être non seulement en tant que source, mais en tant que fin. Comme son existence est pour ainsi dire un effort continu pour se maintenir dans l'être, sa perfection consiste en un effort perpétuel vers Dieu. Cet effort est la participation spirituelle de Dieu : « La création n'est dans le beau que par une participation au meilleur, elle n'a pas seule-

(1) *Hom. opif.* 16 ; I, 184 C.
(2) *Catech. c.* 6 ; II, 28 D.
(3) *Catech. c.* 21 ; II, 57 D ; cf. c. 8 ; II, 40 AB : εὐθὺς ἀπὸ τροπῆς εἶναι ἀρξάμενα, πάντοτε δ' ἀλλοιώσεως πρόεισιν.

ment commencé une fois à exister, mais à chaque moment on l'aperçoit dans son commencement à cause de sa croissance perpétuelle vers le meilleur » (1). Il suit de là que, de même que la finitude de l'être matériel engendre une certaine infinité d'écoulement, mais dans la ligne horizontale du quantitatif et du nombre, de même la finitude de l'être spirituel, qui par sa participation de Dieu comme source et comme fin se constitue en une nature opposée à Dieu, engendre une aspiration encore plus proprement infinie, une montée verticale sans limite : « Jamais l'âme ne parviendra à la dernière perfection, car jamais elle ne rencontrera une limite, ... toujours elle sera transformée en une chose meilleure » (2). La raison de ce devenir infini est l'infinité même de la source, que la créature cherche à rejoindre : « Le Bien premier étant infini dans sa nature, la communion avec Lui dans celui qui s'en désaltère devra nécessairement elle aussi être infinie, capable de s'élargir à jamais » (3). Deux formes de devenir donc, les deux ensemble donnant la formule totale de l'analogie de l'être : l'une étant le mouvement horizontal de l'être créé, c'est-à-dire son fond de néant qui le sépare éternellement de Dieu, la potentialité pure (le temps) étant en lui-même κένωμα καὶ οὐδέν (4), l'autre exprimant le mouvement ascensionnel du devenir (5), qui est l'idée et le désir inné de Dieu dans la créature (6). Nous aurons à montrer plus bas, de quelle façon ces deux aspects sont liés et inséparables en tout être créé, contentons-nous ici d'avoir signalé le fait.

Il nous faut à présent examiner de plus près le caractère

---

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 797 A.
(2) *C. Eunom.* 1 ; II, 340 D.
(3) *Ib.*
(4) *In Hexaëm.* I, 80 C.
(5) Cf. Erich PRZYWARA : *Analogia entis* (Munich, 1932), p. 73 sq.
(6) Ἡ περὶ τὸ θεῖον ὑπόληψις ἔγκειται μὲν πᾶσι φυσικῶς τοῖς ἀνθρώποις. *De beat. or.* 5 ; I, 1249 D. Il ne s'agit évidemment pas ici d'idées innées au sens de la philosophie moderne. (Cf. BAYER G. v. Nyssa Gottesbegriff, 1935, p. 8) mais plutôt au sens des stoïciens (CICÉRON : *De nat. deor.* II, 12. Cf. HEINEMANN : *Poseidonius metaphysische Schriften* II, 155 sq., 172.

spécifique de ces deux formes du devenir, et particulièrement celle du devenir matériel, dont l'infinité immanente ne nous est pas encore clairement révélée. Nous avions même, au contraire, identifié temps et limite. Mais s'il est vrai d'une façon générale et abstraite que l'être matériel est le mouvement entre un commencement et une fin, qui l'un et l'autre le transcendent, nous avons aussi remarqué que cette limitation devait se concevoir comme un caractère tout à fait intrinsèque, s'appliquant à chacun de ses instants et de ses éléments. Il n'a d'existence que comme transition perpétuelle entre deux extrêmes qui ne sont pas lui.

Cette vie matérielle et coulante (ῥοώδης) des corps, s'avançant dans un mouvement perpétuel, possède la force de l'être en cela même que jamais elle ne cesse de se mouvoir. Mais comme un fleuve qui poursuit sa course montre toujours un lit plein, dans lequel il s'écoule, mais jamais la même eau au même endroit, car une partie s'éloigne pendant que l'autre approche, ainsi la matière de cette vie change dans un certain mouvement et un certain flux en recevant dans une transition perpétuelle des caractères opposés. Ainsi il lui est impossible de cesser cette altération, mais [au lieu] (1) de la possibilité de rester tranquille elle possède un mouvement inlassable à travers le changement des [qualités] semblables. Et si jamais elle cessait de se mouvoir, elle aurait au même instant cessé d'exister.

Ainsi le plein doit se vider, le vide se remplir, le sommeil doit succéder au réveil. « Rien de tout cela ne peut durer indéfiniment, mais chaque état doit céder la place à l'autre, car par de telles substitutions la nature se restaure. »

Si les forces de l'être vivant sont dans une tension perpétuelle, les membres tendus outre mesure devront se briser et se déchirer. Par contre un relâchement prolongé du corps produira une chute et une dissolution de l'organisme. La force de la durée consiste donc pour la nature dans l'art de toucher au juste moment (κατὰ καιρὸν) et dans la juste mesure (μετρίως) les deux extrêmes, et par une transition perpétuelle vers l'opposé elle se repose des deux dans les deux (2).

---

(1) Le texte grec doit être corrigé.
(2) *Hom. op.* c. 13 ; I, 165 AC.

Et non seulement le vivant, mais le monde entier est conçu d'après cette loi. « L'art divin a su donner, par le repos et le mouvement, le devenir aux choses inexistantes et la continuité aux êtres » (1). La « stabilité » est donnée à la terre, le « mouvement » au ciel, afin qu'entre les extrêmes se meuve la création (μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις). De chaque côté, elle est menacée par l'excès (ὑπερβολή) du mouvement ou du repos, mais de ces extrêmes elle est elle-même le fruit (« car ce qui paraît en ce monde n'est que le résultat du mouvement et de la stabilité »). En les dissociant elle les unit (μιγνὺς ἅμα καὶ διαιρῶν) et produit ainsi la grande parenté de tous les êtres (2). Mais les extrêmes eux-mêmes ne sont pas exempts de contradiction : le ciel, qui paraît pur mouvement, possède en même temps l'immobilité de nature ; la terre par contre, apparemment stabilité pure, connaît des altérations de substance. La divine Sagesse avait pour cela deux raisons également profondes : L'une, pour qu'aucune partie du monde ne reste sans contact avec les autres, mais que « chacune s'incline vers l'autre » « et que toute la création s'unisse en vue d'une même aspiration harmonieuse » (συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἡ κτίσις). La seconde raison, qui découle immédiatement de la première, est qu'aucune partie de l'univers ne puisse être prise pour divine : ni le ciel pour son immuabilité, ni la terre pour sa stabilité. Mais avec le mélange des oppositions dans l'un comme dans l'autre, toute apparence du divin devait s'évanouir (3). Tout dans ce monde est essentiellement relatif, tout ne tient que contrebalancé par un « excès » opposé. Toute la beauté du monde, toute sa valeur, cette harmonie qui ressort du rythme du devenir, est fondée sur ce qui en lui est proprement opposé au divin (4). La source du polythéisme fut de ne plus admirer le monde dans son

(1) *Ib.* c. 1 ; I, 128 C.
(2) *Ib.* 128 C-129 B.
(3) *Ib.* 129 C-132 A.
(4) On reconnaîtra sans peine l'opposition foncière de cette vision du monde avec celle du Pseudo-Denys, où toute la beauté et la valeur du cosmos provient de l'immanence du Ἕν, de la Participation à l'Unité suprême.

ensemble, mais dans ses parties (1), tandis que la parole de la Genèse « et Dieu vit que c'était très bien » ne peut s'appliquer qu'au tout (2). Car le bien n'est jamais l'une des oppositions, puisque celles-ci ne sont « bonnes » que par relation l'une à l'autre (3). C'est la continuité du tout (συνεχές ἐστι τὸ πᾶν ἑαυτῷ) qui conduit sans relâchement d'un extrême à l'autre (οὐκ ἔχει τινὰ λύσιν ἡ ἁρμονία) et qui noue indissolublement les contraires (οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸν συναφείας) (4), c'est ce monde plein de « vicissitudes, de transmutations de toutes espèces » (5) qui a fait dire à Dieu le λίαν καλόν. Car la perfection de cet univers est une perfection symphonique qui requiert la diversité des sons et des instruments pour former le rythme et l'accord à la fois multiple et unique (6). Dans ce mélange immense (τοῦ παντὸς κρᾶσις), les touches mutuelles des éléments (αὐτὴ ἑαυτῆς ἁπτομένη) produisent cette unique stabilité qu'est le rythme ordonné et invariable (διά τινος τεταγμένου τε καὶ ἀπαραβάτου ῥυθμοῦ), « chant de louange véritable pour l'inapprochable et indicible gloire de Dieu » (7). Dans ce concert, chaque qualité met, par son opposition même, l'autre qualité en valeur « de sorte que dans le mouvement ressort le stable et dans le tranquille la perpétuité du mouvement ». Dans cette sympathie universelle (συμπάθεια πάντων) s'incarne l'idée pure de la musique (ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής ἐστι μουσική) que la Sagesse de Dieu a composée elle-même (8).

L'homme est par la constitution de son corps un microcosme, ses proportions harmonieuses sont l'image de la

---

(1) *C. Eunom.* 5 ; II, 682 B.
(2) *De mortuis* III, 500 BC. Cf. *In hexaëm.* : I, 92 CD.
(3) *De mortuis* III, 500 CD.
(4) *In Eccles. h.* 7 ; I, 724 D.
(5) *In Christi ressurr. or.* 3 ; III, 672 D.
(6) Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις ἁρμονία τίς ἐστι μουσικὴ πολυειδῶς καὶ ποικίλως κατά τινα τάξιν καὶ ῥυθμὸν πρὸς ἑαυτὸν ἡρμοσμένη, καὶ μήποτε τῆς συμφωνίας ταύτης διασπωμένη, εἰ καὶ πολλή τις ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἡ τῶν ὄντων διαφορὰ θεωρεῖται. *In Ps. c.* 3 ; I, 440 C.
(7) *Ib.* 440 D-441 A.
(8) *Ib.* 441 B-C.

musique du monde. Et comme « tout ce qui est selon la nature, est cher à la nature », l'homme se reconnaît dans la musique comme dans un miroir (ἀναθεωρεῖ ἑαυτὴν ἡ φύσις) (1). Dans la mélodie polyphonique du devenir l'âme perçoit comme un écho de l'infinité divine à laquelle elle aspire, et par sa beauté même elle risque de s'en laisser séduire. Non plus cette fois par une partie du monde érigée en absolu, mais par le chant du devenir tout entier.

Cependant lorsque l'âme infinie voudrait se rassasier du devenir infini du monde, elle s'aperçoit qu'elle est comme un homme « qui poursuit la tête de son ombre, elle court après une chose insaisissable » (2). Car toute volupté matérielle s'éteint avec l'atteinte du plaisir, et il faut l'interrompre « pour que le désir de la jouissance revienne » (3). Ainsi c'est le relèvement perpétuel du désir par le dégoût (4). L'infinité matérielle ressemble « à un jeu d'enfant dans le sable : le plaisir qu'il trouve à la construction s'éteint en même temps que la joie du travail..., et le sable s'écroule et ne laisse aucune trace des choses faites avec peine » (5). « Comme ceux qui écrivent dans l'eau s'appliquent bien à dessiner des signes de leur main... mais il n'en reste rien sur la surface, ... ainsi en est-il de toute recherche et de toute activité qui poursuit la volupté » (6). L'âme voudrait se donner l'illusion d'une marche raisonnée vers une fin. « Mais, comme les bêtes peinant à la meule, nous tournons en rond, les yeux bandés, dans la meule de cette vie. ... Je vais te dire cette ronde : Faim, satiété, sommeil, veillée, évacuation, remplissement, toujours l'un suit l'autre, et l'autre suit l'un, et de nouveau l'autre, et jamais la ronde ne prend fin, jusqu'à ce que nous échappions à cette meule » (7). L'âme voudrait encore

(1) *Ib.* 444 A.
(2) *De Beat. or.* 4 ; I, 1245 A.
(3) *Ib.* 1244 D
(4) *In Eccles.* 2 ; I, 648 D.
(5) *Ib.* 1 ; I, 628 CD.
(6) *Ib.* 4 ; I, 677 D-680 A.
(7) *Or. de Placilla.* III, 888 D.

se donner l'illusion que son désir infini à lui seul la fait en quelque sorte monter. Mais elle est « comme ceux qui escaladent une pente de sable : même s'ils ont l'air de parcourir de leurs pieds de grands espaces, ils se lassent en vain ; à chaque fois le sable glisse vers le bas, de sorte qu'il y a bien l'effort du mouvement, mais aucun progrès » (1). Nous ne pouvons arrêter le fleuve du devenir et nous approprier ce qui passe : « Aucune des choses passagères n'est à nous. Comment tenir ce qui se dissout et s'écoule ? S'il est vrai que le spirituel et l'immatériel demeure, mais que la matière passe dans une altération et un flux perpétuel, celui qui lâche le stable doit être entraîné lui-même par le courant de l'instable, et qui perd le stable comme l'instable, se trouve trahi par les deux » (2). Mais alors comment se comporter devant cette symphonie du monde ? Il faut acquérir le sens de la relativité de chacun de ses éléments, pour ensuite en voir la transparence : il n'y a que les sots à vouloir ériger autour d'eux les choses sensibles comme un mur qui leur coupe la vue sur l'au-delà spirituel (3). Alors seulement la vraie soif spirituelle se transforme en une sorte de soif maladive, comme l'éprouvent ceux qui ont été mordus par un serpent (4), et le désir devient maudit comme le tonneau des Danaïdes (5), pour finalement ne laisser dans l'âme que la honte (6). Ainsi la forme, dans laquelle on cuit les briques se retrouve à chaque fois vide et brûlante (7). L'avare, — et quiconque voudrait arrêter le devenir pour s'en emparer est un avare, — ressemble dans l'immensité de son désir à la mer, vers laquelle accourent sans interruption les fleuves, mais qui n'en devient

---

(1) *Vit. Moys.* 405 CD.
(2) *In Cant. h.* 2 ; I. 804 BC.
(3) *De an. et res.* III. 21 D-24 A.
(4) *In Eccles. h.* 8 ; I. 737 A.
(5) *De beat. or.* 4 ; I, 1244 B.
(6) Le phénomène de la pudeur et de la honte a occupé Grégoire plusieurs fois : *In Eccles. h.* 3 ; I, 650 D ; *In Ps.* c. 4 ; I, 447 A ; *De an. et res.* ; III, 92 B.
(7) *Vit. Moys.* I, 344 A.

pas plus pleine (1). Chaque chose de ce monde, qui paraît d'une perfection absolue, est en effet défectueuse dans ce qu'elle possède de plus parfait : « *Terra stat in aeternum !* Mais qu'y a-t-il de plus pénible que cette fixité sans mouvement ? La mer est agitée en un mouvement sans borne, — qu'y a-t-il de plus dépourvu de sens ? » (2).

Mais en contemplant ce monde, l'homme ne se contemple-t-il pas lui-même ? O hommes, quand vous considérez l'univers, vous comprenez votre propre nature ! » (3). La même limitation par les extrêmes se retrouve dans la vie de l'esprit, là aussi règne une certaine harmonie qui résulte des contraires » ἡ . une eurythmie vitale (ἡ τῆς ζωῆς εὐρυθμία) qui est le fruit de la juste mesure entre une tension trop forte de la corde et son relâchement excessif (5). Car « toutes les tendances de notre âme s'opposent mutuellement sans union possible, finissent l'une dans l'autre et se limitent l'une par l'autre » (6). Ainsi il n'y a pas de vertu particulière qui puisse être parfaite en elle-même : « Il est impossible qu'un aspect de la vertu, séparé des autres, puisse être désigné à lui seul comme vertu parfaite » (7). Seulement la synthèse véritable n'est plus ici une sorte d'harmonie immanente des parties entre elles, comme dans le monde matériel ; l'unité ne peut venir que d'une aspiration plus fondamentale, d'un devenir spirituel plus ardent qui arrache l'âme à la plaine horizontale de la matière pour l'élever vers Dieu, le bien infini, seul capable de la libérer du souci irréalisable d'un infini immanent. « Car voici la réussite suprême de la mutabilité : le progrès dans le bien, où, dans une altération heureuse, nous nous trouvons sans cesse transformés vers le plus divin. Ce qui donc paraissait redoutable. — je veux dire la mutabilité de

(1) *In Eccles. h.* 1 ; I, 628 C.
(2) *Ib.* 625 A-628 A.
(3) *Ib.* 625 B.
(4) *Catech.* c. 6, II, 25 C.
(5) *In Ps.* c. 3, I, 444 ABC.
(6) *In Cant. h.* 5 ; I, 873 D.
(7) *De Beatit. or.* 4, I, 1241 CD

notre nature, — se révèle ainsi à nous comme l'aile qui nous portera vers les choses plus grandes » (1). Cette aile, c'est l'amour, qui seul établit « l'équilibre entre le trop et le trop peu » (2), en dépassant toute la région des oppositions relatives, et en s'élançant vers le bien infini, dans lequel « on ne peut espérer le rassasiement ni trouver le dégoût, mais où l'aspiration ne se détend pas dans la communion et où le désir garde toute son ardeur dans la jouissance » (3). « Celui qui reçoit en lui ce qu'il désire, est plein de la chose désirée. Car ici ce n'est pas comme dans le remplissage d'un corps qui se vide après avoir été rempli, et la boisson ne reste pas inerte en lui, mais la divine source, si elle pénètre en quelqu'un, transforme en elle celui qui la touche et lui transmet sa propre puissance » (4). Puissance de désirer toujours davantage, « car Dieu n'a pas de fin. Et ainsi, il ne peut en être autrement : le désir de celui qui participe, ne peut avoir aucun repos (στάσις) parce qu'il s'élance dans l'interminé et l'infini » (5). D'où la définition de l'esprit créé : « Vouloir toujours posséder plus pleinement le beau, voici peut-être la perfection (τελειότης) de la nature humaine » (6). Définition toute dynamique, dont le sens complet se révèlera dans la deuxième partie de cette étude. Il nous suffit ici de comprendre que l'infinité de l'esprit créé s'oppose irréductiblement à celle de la matière comme à celle de Dieu, à l'infini quantitatif, qui est celui du nombre, du vide (κένωμα καὶ οὐδὲν), du temps et par là du fini même, comme à l'infini incréé, « qui est éternellement ce qu'il est, toujours égal à lui-même, au-dessus de toute croissance et de tout déclin, incapable de recevoir une bonté nouvelle » (7). Entre le désir sans assouvissement et la possession sans désir, l'es-

(1) *De perf. Christ. forma* III, 285 BC.
(2) *De beatit. or.* 5 ; I, 1252 B.
(3) *In Eccles. h.* 2 ; I, 648 D-649 A.
(4) *In Ps.* c. 5, I, 452 BC.
(5) *Vit. Moys.* I, 301 AB.
(6) *Ib.* 301 C.
(7) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 D.

prit créé réalise cette synthèse paradoxale d'un désir qui ne fait que croître dans la jouissance, parce que l'infinité de l'objet aimé augmente et rajeunit (ἀναπεάζουσα) en lui pour toute l'éternité (εἰς τὸ ἀΐδιον) (1) l'élan tendu (τόνος) vers un but qui ne peut être atteint (2). Ainsi les œuvres mystiques de Grégoire de Nysse sont toutes construites sur l'idée d'un dépassement perpétuel de soi-même : « Toujours plus haut, plus grand que lui-même. » La vie de Moïse, le commentaire du Cantique, les sermons sur les béatitudes sont des ascensions mystiques sans fin possible (en quoi elles diffèrent essentiellement de celles d'une sainte Thérèse). L'objet étant infini, la course l'est aussi, toute computation dès lors s'évanouit. Arrivée à un sommet nouveau, c'est comme si l'âme n'avait pas encore fait le premier pas (3).

Mais avec cette analyse du double devenir infini, l'un horizontal, l'autre vertical, nous sommes encore loin d'avoir une philosophie concrète de l'homme. Car il nous manque essentiellement une doctrine concernant les rapports de la matière et de l'esprit en général, et plus particulièrement l'unité des deux dans le composé humain. Nous ne cachons pas que cette doctrine n'est élaborée que partiellement par Grégoire et que la vue d'ensemble offre plusieurs difficultés. Cependant elle est le présupposé indispensable pour toute son anthropologie religieuse.

3. — Esprit et matière

« Puisque notre nature est double, mélange de spirituel et de sensible, notre vie elle aussi est par conséquent double » (4). « Double est l'homme, composé d'âme et de corps, double aussi la vie » (5). Mais déjà nous avons vu que ces

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 792 D.
(2) *Vit. Moys.* I, 401 AB.
(3) *In Cant. h.* 6, I, 892 : « Elle apprend qu'elle est aussi loin d'avoir atteint la fin que ceux qui n'ont pas encore entrepris le premier pas. »
(4) *In Eccles. h.* 8 ; I, 736 B.
(5) *In Eccles. h.* 6 ; I, 709 D.

deux réalités n'étaient pas sans analogie : le devenir matériel dégageait, comme le fruit de son mouvement indéfini, un je ne sais quoi de spirituel, qui était la loi, l'ordre, le rythme, la musique. Le devenir spirituel, de son côté, avait ses racines profondes dans la temporalité (αἰών) qui souvent se confondait avec la matérialité même. Il est difficile de dire quelle est, en termes exacts, cette matérialité que Grégoire attribue à l'esprit créé comme tel. Il n'y a pas de doute que l'esprit garde une certaine relation au lieu et à l'espace (1). Grégoire semble même envisager comme possible une certaine matérialisation des âmes à la suite d'un amour excessif des choses terrestres (2), et qui expliquerait l'apparition des fantômes dans le cimetière.

Quoi qu'il en soit du degré de matérialité de l'esprit créé, l'assertion inverse, celle de la spiritualité de la matière, trouve chez Grégoire un large développement. La matière en effet se compose tout entière de qualités (ποιότης), telles que la couleur, la surface, l'épaisseur, le poids, qui par leur concours constituent le corps. Or ces qualités sont en elles-mêmes spirituelles (νοητόν), ce sont des prédicats universels que nous attribuons à un sujet (ὑποκείμενον), et dont la convergence seule constitue l'objet sensible (3). Il est possible de résoudre un corps en des concepts définis, dont aucun n'est identique avec le sujet particulier (4). En dehors de ces concepts (λόγος), il ne reste plus rien (5). « En résolvant le phénomène en ce qui le constitue..., je ne vois

(1) Voir les textes rassemblés chez Diekamp : *op. cit.* 230-231.

(2) *De an. et res.* ; III, 88 BC.

(3) *De hom. op.* c. 24 ; I, 212 D-214 B.

(4) Ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. Ὁ δὲ λόγος νοητή τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία. *Ib.* 212 D.

(5) *De an. et res.* ; III, 41 A. C'est là la différence de la théorie de Grégoire et de celle des Néoplatoniciens, qui eux aussi dissolvaient la matière en qualités spirituelles. Plotin et Origène (*C. Cels* IV, 56) connaissent un dernier *suppositum* matériel. Grégoire dissout πᾶσαν τὴν ὕλην (*hom. op.* c. 24). Il y a cependant chez lui le χώρημα δεκτικόν, l'αἰών, qui remplace en quelque manière la ὕλη. Sur le rapport de l'αἰών et des qualités spirituelles il ne s'est pas prononcé. (Comparer Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, nach den Quellen dargestellt. (Bonn, 1914), p. 109 *sq.*)

pas ce qui pourrait rester comme objet de connaissance » (1). Les qualités de la matière « constituent donc pour celui qui l'étudie une limite en dehors de laquelle il ne peut rien imaginer (ἐν φαντασίᾳ λαβεῖν) » (2). Grégoire dit expressément que ces qualités sont « perçues par l'esprit et non par les sens » (3), puisque ce n'est que le résultat de leur synthèse qui produit l'objet sensible : ce sont, « prises en elles-mêmes, des pensées (ἔννοιαι) et de purs concepts (ψιλὰ νοήματα) » (4). Il ne faudrait pas non plus dire qu'attribuées à un sujet préexistant elles deviennent matérielles. Ce sujet ne pourrait être autre que l'espacement lui-même, mais Grégoire l'énumère pareillement parmi les « pensées ». Ce n'est que par la synthèse de tous ces points de vues (νοήματα) que la matière devient réelle (ὕλη γίνεται) (5). Mais quel est le sujet de ces pensées ? Il va de soi que Grégoire n'entend nullement exclure l'homme, puisque celui-ci est capable de résoudre le phénomène en ses constituants. Mais le sujet primaire reste Dieu. Car Dieu seul peut donner à ses idées une vie propre, lui seul peut créer des concepts intériorisés. Ces « principes spirituels » des corps (νοερὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν), Grégoire les nomme aussi des « forces spirituelles » (νοητὰς δυνάμεις) (6). Dans son explication de l'Hexaëmeron, il insiste avant tout sur le fait que la parole (λόγος) de Dieu, commandant l'apparition successive des êtres, fut une parole intérieure à ces êtres mêmes, une voix vivante, qui était l'œuvre elle-même (7). « La parole: c'est l'œuvre ». « Il posa ses paroles en elles. » (Ἔθετο ἐν αὐτοῖς τοὺς λόγους) (8). « Le verbe est immanent à la Création » (9). Ce verbe de Dieu est donc une force à la fois

(1) *C. Eunom.* 12 ; II, 949 A.
(2) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C.
(3) *De an. et res.* ; III, 124 D.
(4) *In hexaëm.* I, 69 CD.
(5) *Ib.*
(6) *De hom. op.* I, 213 B
(7) *In hexaëm.* I, 73 A.
(8) *Ib.* C.
(9) *Ib.* B.

vivante et constructrice : « une puissance artisane » (τεχνικὴ δύναμις) (1), une voix qui éclate par le dedans : δι' αὐτῶν ἐκφωνούμενος (2), et dont la splendeur spirituelle « dépasse toute pensée humaine » (πᾶσαν ἔννοιαν παριὼν ἀνθρωπίνην) et nous apparaît pour cela à travers le brouillard des sens (3).

De cette théorie tirons deux conclusions : l'une gnoséologique, l'autre ontologique. Pour ce qui concerne la connaissance : le spirituel apparaîtra donc à la fois comme ce qui est supérieur et intérieur au donné des sens. Les sens, qui n'appréhendent que ce qui est concret (c'est-à-dire composé d'éléments spirituels), ne peuvent s'approcher de la simplicité du spirituel que par abstraction, décomposition, élimination, sans l'atteindre en lui-même : « Partout où dans l'exploration des choses avec la raison raisonnante nous tâtonnons comme des aveugles, le long des murs, vers la porte..., nous rencontrons les qualités (corporelles)... et ainsi nous sommes pris de découragement et tentés de croire que (le spirituel) n'existe pas du tout » (4). Mais si la résolution du corps en ses éléments spirituels le supprime, elle nous livre en même temps l'être spirituel, en vain cherché par les sens. Et ainsi « nous sommes guidés par l'activité des sens elle-même vers une chose suprasensible, vers une idée » (5). Les sens « sont des poteaux indicateurs pour pénétrer du visible plus avant dans l'invisible » (6).

Grégoire est-il donc un idéaliste et un platonicien ? Idéaliste, oui ; platonicien, non, ou du moins, il ne l'est que sous certains aspects restreints. Cette philosophie se situe hardiment entre Platon et Aristote. De Platon, elle emprunte l'universel concret, mais en rejetant la « séparation », le χωρισμός : il n'existe d'autres idées que ces êtres

(1) *Ib.* 113 C.
(2) *Ib.* 88 C.
(3) *Ib.* 76 A.
(4) *De an et res.* ; III, 41 B.
(5) *Ib.* III, 28 C.
(6) *Ib.* III, 33 BC.

concrets qui sont en même temps des forces, des entéléchies. D'Aristote elle tient cet immanentisme résolu de l'idée incorporée, du εἶδος ἔνυλον, mais sans lâcher pour autant l'universalité et la spiritualité non seulement abstractive, mais existante du concept. Seul, son idéalisme conséquent permet à Grégoire de maintenir cette position intermédiaire. Le concept peut être à la fois universel comme pensée et concret comme force (1).

Ces explications étaient nécessaires pour comprendre l'anthropologie de Grégoire. En laissant de côté la structure ontologique du pur esprit créé, mal éclairée par Grégoire, nous concevons cependant bien un être tel que l'homme, à la fois spirituel et matériel, à la fois unité concrète de nature et multiplicité d'individus. Il est spirituel, non seulement de la façon dont l'est la matière, c'est-à-dire pensée d'un autre sujet, mais par la puissance supérieure de la réflexion. Par cette même puissance, il échappe à la multiplicité du sensible pour être une parfaite unité, universelle et concrète à la fois. En tant que matérielle par contre — de quelque manière que ce contact avec la matière ait été causé —, la nature humaine est communiquée à des individus sans nombre, isolés dans le temps et l'espace, mais participant à une même et identique nature universelle et concrète. Le nombre ne touche en aucune façon cette unité. On peut appliquer ici la parole de Grégoire à propos des « richesses spirituelles » : « Elles font comme le soleil, qui laisse participer tous ceux qui regardent vers lui, et passe tout entier dans la possession de chacun d'eux » (2). Ainsi chaque homme participe à cette nature d'une manière absolument identique, le premier homme n'était pas plus homme que le dernier (3), alors même que la nature se transmet par génération. Voici donc ce qu'il

(1) Déjà chez Philon, δύναμις et λόγος se confondent (Bréhier : *Philon*, 1925, p. 156-7). Mais Philon ne possède pas encore la hardiesse métaphysique de Grégoire.

(2) *Beatit. or.* 1 ; I, 1196 D.

(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 304 BC. Ceci est dit autant contre Philon (*De ep. m.* § 141) que contre Eunomius.

faut à tout prix réaliser : la nature humaine en tant que spirituelle est un universel concret parfaitement un, en tant que matérielle elle est ce même universel concret participé par d'innombrables individus. *L'un sans l'autre est impensable*, toute idée étant à la fois entéléchie. La nature humaine n'existe pas en dehors de la totalité des individus concrets, mais cette totalité supporte une unité universelle à la fois *ante rem* et *in re*. Nous avons déjà vu que l'esprit créé en tant qu'esprit se définissait par l'identité du principe et de la fin, sans espacement (matériel et temporel) intermédiaire. Si par contre ce même esprit est à la fois matériel — et c'est le cas de l'humanité —, cette possession de sa propre fin sans médiation (ἀδιαστάτως) devra se doubler d'une διάστασις temporelle, qui sera l'histoire de l'humanité. Dans cet ordre, la nature humaine entre dans le devenir matériel, elle est « transfusée » par la génération (1). Nous voyons qu'évidemment *ni le « créatianisme » ni le «traducianisme »* ne peuvent s'appliquer à cette conception : la nature transmise (corps et âme) n'est pas dans la dimension du temps, en tant qu'elle est *la* nature humaine. Mais c'est elle précisément qui est directement et immédiatement créée par Dieu. « Il ne faudrait donc pas dire d'une façon stricte qu'Adam a engendré un autre être que lui-même (οὐσίαν παρ' αὐτὸν ἄλλην), mais plutôt que de lui-même il a engendré un autre lui-même » (2). Comme chaque homme individuel « est en lui-même un véritable peuple d'hommes, où il ne manque pas un membre : ni l'embryon, ni le nourrisson, ni le garçon, ni l'adolescent, ni l'homme, ni le père, ni le vieillard » (3), et que chacun est malgré cela un « individu », de même l'humanité.

(1) *In Cant. h.* 13. I. 1052 D ; *In illud.* etc., I. 1312 AB ; *In Ps.* c. 8 ; I. 479 AB ; *C. Eunom.* 3 ; II, 592 CD.

(2) *C. Eunom.* 3 ; II, 592 D. Stephanou (*Echos d'Orient*, 1932, p. 304 sq.) voudrait voir en Grégoire un pur traducianiste. Il est vrai que l'image du rejeton fiché en terre et qui s'acquiert une vie indépendante (*de an. et res.* III, 125 C) y prêterait, si on l'isolait de l'ensemble de la doctrine. Mais cet ensemble précisément s'oppose à une étiquette si univoque.

(3) *De an. et res.* ; III, 141 CD.

Grégoire aime à la reconnaître dans cette brebis que le Christ prit sur ses épaules (1). Elle signifie donc bien les hommes concrets, mais en tant que leur unité elle-même est concrète. Grégoire appelle cette unité des noms les plus divers : « plérôme de la nature « (2), « nature universelle » (3), « notre nature » (4), « l'humanité » (5), etc. Le raisonnement à première vue étrange des petits traités trinitaires finit par nous convaincre que cette unité n'est nullement « générique » au sens de la logique. Pourquoi, objectait-on, n'est-il pas possible de parler de plusieurs Dieux, sous prétexte que la nature des trois Personnes est identique, puisque l'on parle de plusieurs hommes dans les mêmes circonstances ? La réponse ne souffre aucune hésitation : On ne parle de plusieurs hommes que par abus, καταχρηστικῶς. On ne le fait que pour des raisons pratiques, comme ce ne sont également que des raisons pratiquent qui défendent de parler de trois Dieux. Reste en effet la différence de la simultanéité intemporelle des personnes divines et de la succession temporelle et matérielle des hommes, celle-ci donnant lieu au nombre et par là à une distinction quelque peu différente (6). Il n'en reste pas moins que loin de comprendre l'essence divine comme une essence abstraite, Grégoire préfère lui assimiler l'essence concrète de l'humanité.

Nous comprenons dès lors la subtile priorité réciproque appliquée par le « De hominis opificio » à la création de l'homme. « Il y a une certaine dualité dans la fondation de notre nature » (7). Cette double constitution correspond

(1) *In Eccles.* h. 2 ; I, 642 ; *Adv. Apollin.* II, 1153 C ; *C. Eunom.* 2 ; II, 546 C ; *ib.* 4 ; II, 635 B ; *ib.* 12 ; II, 890 AB ; *In Cant. h.* 2 ; I, 801 A.

(2) *Hom. op.* c. 17 ; I, 185 C.

(3) *Ib.* B.

(4) *C. Eunom.* 12 ; II, 989 D.

(5) τὸ ἀνθρώπινον. *Hom. op.* c. 17 ; I, 180 C.

(6) Tandis que les hypostases humaines se distinguent numériquement (*Quod non sint tres Dii :* κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ : II, 120 B), Dieu est absolument simple (παντελῶς ἁπλοῦν : *C. Eun.* 1 ; II, 324 D) et sans composition (ἀσύνθετον : *C. Eun.* 10 ; II, 848 A). Il n'y a que les êtres limités à pouvoir être comptés : *Quod n. sint*, etc. ; II, 132 A.

(7) *De hom. op.* c. 16 ; I, 181 B.

aux deux récits de la Genèse : la création à l'image de Dieu et la formation du limon de la terre, homme et femme. L'image réside dans la nature tout entière, car l'image ne peut appartenir qu'à l'esprit. Et la nature commune est précisément (par l'immédiateté du principe et de la fin) ce qu'il y a de spirituel dans l'homme. « L'image ne se trouve pas dans une partie (μέρος) de la nature, et la beauté (χάρις, Grâce) ne se trouve pas dans une propriété particulière, mais cette vertu (δύναμις) s'étend d'une manière égale sur toute la race. La preuve en est que dans tous l'esprit (νοῦς) habite d'une façon identique (ὡσαύτως) [illegible]. Mais voici ce qui est très caractéristique : La création « spirituelle » de l'humanité est première (2), non seulement dans le récit de Moïse, mais parce que nécessairement ce qui est plus spirituel précède ce qui est plus matériel (3). Mais cette antériorité de la création spirituelle ne pouvait être effectuée que par la connaissance de Dieu, englobant « d'avance » d'un seul regard tous les hommes *individuels*, qui devaient participer à cette nature :

Quand il est dit : « Dieu créa l'homme », l'imprécision de ce mot montre qu'il s'agit de la nature humaine tout entière. Car la créature n'est pas immédiatement nommée Adam, comme le fait l'histoire plus tard, mais le nom d'homme est appliqué à l'être créé non comme un nom propre, mais comme un nom commun. Par cette désignation commune de la nature nous sommes donc portés à croire que par la prescience et la puissance divine toute l'humanité fut embrassée dans cette première constitution. Car il

(1) *Ib.* 185 C.

(2) *Ib.* 181 CD.

(3) Cf. *ib.* c. 24, I, 213 B : ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι. Il est évident que toute priorité *temporelle* de la nature unique par rapport aux individus est à exclure, comme le remarque justement KRAMPF (p. 13, note 1) contre HAYD (préface à la traduction de Grégoire de Nysse, Bibliothek der Kirchenväter, 187, I, p. 51 sq.). Seulement KRAMPF interprète la première création comme une création purement « idéale » (de même que MOELLER et HILT : « das πλήρωμα... ist nur ein universaler Begriff », p. 17-18 ; AUFHAUSER, p. 46), et l'assimile avec la plupart des interprètes à une « idée » platonicienne (cf. AUFHAUSER, p. 62 et SLOMKOWSKI : *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, 1938, p. 106-108).

est impossible d'admettre quelque chose d'indéterminé dans les œuvres de Dieu, mais il faut croire que chaque être existant a sa limite (πέρας) et sa mesure. De même qu'un homme particulier est circonscrit par la grandeur de son corps..., ainsi, me semble-t-il, la plénitude de l'humanité fut embrassée par la puissance de providence (προγνωστικῇ δυνάμει) de Dieu comme en un corps unique (1).

(1) *Ib.* c. 16 : I, 185 BC.

L'idée sous-jacente à cette conception de l'être universel est l'idée stoïcienne du καθόλον constitué par ses parties concrètes. L'universel, c'est le monde lui-même, ce n'est pas une réalité distincte de lui. Ecoutons Marc-Aurèle : « Tous les êtres particuliers sont à la substance comme un grain de figue » (X. 17) « comme la nature de la feuille est une partie de la nature de la plante » (VIII. 7). « Ce si grand corps se parachève de tous les corps » (V. 8). La totalité est donc bien un *résultat* : « Un, en effet, est le monde que composent toutes choses » (εἷς ἐξ ἁπάντων. VII. 9). Mais ce tout n'est pas pour autant un amoncellement de parties juxtaposées. La totalité concrète est une vraie totalité organique et vitale, qui par son immanence dans les parties les rend semblables et apparentées entre elles (οἰκείως ἔχει, IX, 1). « Aucune, peut-on dire, n'est étrangère aux autres, car toutes ont été ordonnées ensemble et contribuent ensemble au bel ordre du même monde » (VII, 9). « Toutes s'enchaînent les unes aux autres, et toutes, pour cette raison, sont amies entre elles » (VI, 38). Chaque être, par rapport à l'autre, est « ὁμόφυλος, συγγενὴς, κοινός » (III, 11). Ils se rencontrent dans l'identité non pas de l'idée, mais de la terre, de la lumière, de l'air (IX, 8).

Rien de plus faux donc que de concevoir le « cosmopolitisme » stoïcien comme provenant d'un individualisme libéral, d'un atomisme social. Le λόγος κοινός, la raison commune (IV, 4) à tous les êtres raisonnables est une vraie identité, comme celle de « l'air que tous nous respirons », avec la différence que cette atmosphère commune est consciente dans de multiples individus : « En effet, plus un être est supérieur aux autres, plus il est prêt à se mêler et à se confondre avec son semblable » (IX, 9). Suit une description de l'instinct social à tous les degrés de l'être qui prélude aux célèbres pages de l'Aéropagite et qui montre à l'évidence combien pour Marc-Aurèle cet instinct est basé sur une unité naturelle, « physique » : « Ils ont beau se fuir, ils sont maintenus ensemble, car la nature est la plus forte », κρατεῖ γὰρ ἡ φύσις. Et cette unité ne vient pas (comme on pourrait le croire en simplifiant l'opposition entre le Platonisme et le Stoïcisme) d'en bas : « La nature du pécheur lui-même est d'être mon parent, qui participe, non du même sang et de la même semence, mais de l'intelligence (νοῦς) et d'une parcelle de la divinité » (II, 1).

Si l'on se souvient combien Origène est imprégné de stoïcisme, on se gardera peut-être d'affirmer trop hâtivement le caractère individuel et atomiste de sa « cité des esprits ». La cité céleste est présentée par lui comme une mère qui porte dans son sein tous ses enfants (*fragm. in Cant.* Migne, 17 ; 270, *frag. in Prov.* 17, 201), elle est le vrai Adam qui nous porte tous en lui (*In Rom.* 5, 1 ; M. 14, 1010, comparé à 6,4 ; M. 14, 1029). Tous les esprits sont unis dans la participation ontologique au Logos unique, dans le Christ et en Dieu toute la créature ne forme qu'un seul soleil (*frag. in Eph.* ; éd. Gregg, Journal of theol. studies,

Ce qui est exclu avec toute la force possible dans ce texte, c'est l'idée d'une unité purement idéale, indéterminée quant à ses applications particulières. Non, pour pouvoir être constituée *d'avance*, il faut à cette nature ses limites existentielles précises. Elle est, dans un sens très exact, la somme concrète des êtres qui la constituent. Le cercle de la constitution mutuelle du « réel » et de l' « idéal », du « spirituel » et du « matériel » est donc absolument clos. Nous voilà bien loin de Platon, et même de Plotin.

Une dernière précision : même en excluant l'idée anthropomorphique d'une création de « l'humanité » temporellement antérieure à la création d'Adam, ne reste-t-il pas une hésitation sur le caractère « réel » ou « idéal » de cette création ? La question n'est-elle pas d'autant plus difficile que l'esprit possède ἀδιαστάτως son τέλος, qu'il ne semble donc pas qu'on puisse, strictement, admettre les deux, en plaçant l'état « idéal » au commencement, l'état « réel » à la fin de l'histoire (διάστημα) ? Il n'y a pour échapper à ce dilemme qu'une solution : les catégories ne peuvent s'appliquer *disjunctive* à l'esprit. Il est les deux à la fois. Il est « idéal » en tant que précédant logiquement l'histoire réelle.

1902, 413). — Pour Grégoire de Nysse, le caractère d'unité concrète et spirituelle de la nature est encore plus accentué.

Il ne faut donc pas songer ici à opposer une conception impersonnelle de la nature (qui partirait, comme l'état « raciste », d'en bas) où les individus ne seraient qu'imparfaitement individualisés (« ratione materiae ») à une conception « personnelle » (d'un état libéral, unité abstraite d'individus indépendants). Marc-Aurèle voyait très juste en affirmant que seul le mode de distinction entre nature et individus change à mesure que l'on remonte les degrés de l'être : L'indépendance des parties augmente sans dommage pour l'unité (ἔτι κρειττόνων καὶ διεστηκότων... ἕνωσις ὑπέστη. IX. 9. Trad. Trannoy, coll. des Univ. de France, 1925). L'unité devient « morale » tout en restant « physique », elle reste principe a priori tout en devenant résultat a posteriori.

Saint Thomas exprimera l'indépendance de l'individu par des catégories « essentielles » (l'ange constituant une « espèce »). Suarez sera peut-être plus heureux en l'exprimant par l' « existence ». Il est important à noter que l'individuation ne s'accomplit pour Grégoire de Nysse que *de facto* « *ratione materiae* ». Si les hommes n'avaient pas péché, ils se seraient multipliés spirituellement comme les esprits purs. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne « platonise » pas : « Platon und der griechische kreis bleiben verlassen, sie sind unwiederbringlich dahin, auch wenn die gleichen worte weiterklingen. » (Willms : EIKΩN I, 1935, p. 116).

Il est « réel » en étant, nous l'avons vu, le résultat de cette histoire. Mais l'on pourrait également dire qu'il est « réel » comme point de départ de l'évolution (le λόγος-δύναμις qui est νοερὰ ἀφορμή), « idéal » à son arrivée, où il réalise totalement sa conscience réflexive.

Cependant notre lucide construction philosophique n'a oublié qu'une chose, qui risque de tout obscurcir : le rôle du péché et de la liberté, la place exacte de la chute originelle. Le péché a-t-il été commis par « l'humanité » ou par le « premier homme » ? Et où se situe dès lors, concrètement, le paradis ? C'est ici qu'à première vue du moins, Grégoire semble tomber dans des contradictions ouvertes. Soit que l'on se place du point de vue « spirituel », « origéniste », de la préexistence de l'humanité « idéale », soit que l'on adopte la perspective « réaliste », « irénéenne », qui envisage l'homme comme le produit d'une évolution naturelle de la terre, dans les deux cas l'on peut tirer de Grégoire une doctrine belle et cohérente, mais impuissante à incorporer les données de l'aspect opposé. Ce dualisme serait-il son dernier mot ? Nous ne le croyons pas. Mais pour le prouver, il nous faut tâcher de pénétrer le sens de chacun de ces aspects opposés.

4. — Le devenir réel

Ce qu'il s'agit donc de montrer dans une première étude rapide, c'est le devenir de l'esprit à partir de la matière, ou, si l'on veut, la priorité « temporelle » du « réel ». Nous nous interdirons, non sans regret, de donner une analyse poussée de ces œuvres géniales que représentent le « Hexaëmeron » et « La constitution de l'homme », pour n'en résumer que quelques idées brèves. L'évolutionnisme de Grégoire prétend être une interprétation de la Genèse. Mais Moïse parle en « histoires », en « images » (1), il décrit d'une manière extérieure ce qui était intérieur : les λόγοι

(1) Ἱστορικῶς : *C. Eunom.* 12 ; II, 996 D ; 1064 D.

de Dieu ; il nous montre sous l'enveloppe d'un récit mythique « rien d'autre qu'une philosophie de l'âme, en contemplant la chose parfaite (τέλειον), selon une certaine nécessité d'ordre et de succession, comme le résultat final. Car dans l'être raisonnable tout le reste est récapitulé (περιείληπται) ». En décrivant cet « ordre et cette suite logique » (τάξις καὶ ἀκολουθία), — c'est là le fond même de son Hexaëmeron — Grégoire s'oppose énergiquement à une interprétation tropologique, telle que l'ont tentée « plusieurs avant nous » (1), il veut « à travers le sens, dans son acception propre », en dégager le sens *intérieur* (τῶν ῥητῶν ἐξετάσαι διάνοιαν) (2). Cela revient donc à une compréhension du texte qui n'est ni seulement littérale ni uniquement allégorique : « Ainsi nous sauvegardons à la fois le sens de la lettre et nous en dégageons le sens philosophique (φυσικὴ θεωρία) » (3).

Il est intéressant de noter que cette méthode exégétique correspond exactement à la théorie antiplatoniste du devenir réel. Origène, qui tenait la préexistence des âmes et une liaison assez étroite entre le monde matériel et le péché, préférait séparer le sens littéral et matériel du sens spirituel. Grégoire rejette ce dualisme : « Ceux qui prétendent que la cité des âmes est plus ancienne que la vie dans le corps ne me semblent pas exempts des doctrines païennes des Grecs concernant la migration des âmes » (4). Non, dans les semences de toutes choses (ἀρχαὶ καὶ αἰτίας καὶ δυνάμεις) (5) déjà la matière et la vie, le corps et l'âme étaient parfaitement un (6). Car cette σπερματικὴ δύναμις (7) était, nous le savons, à la fois « λόγος » et « δύναμις ». C'est donc cette puissance active que Dieu créa « au commencement » et qu'il laissa se développer « pas à pas » (διὰ

(1) *In Hex.* I, 81 D.
(2) *Ib.* 68 D.
(3) *Ib.* 124 B.
(4) *Hom. op. c.* 28.
(5) *In Hex.* I, 72 AB.
(6) *De an. et res.* III, 125 C.
(7) *In Hex.*, I, 77 D.

βαθμῶν), « montant du moindre au plus parfait » (1). Car ni le ciel n'a été créé depuis, ni aucune autre partie du monde ajoutée, mais la création se tient en elle-même, sans avoir besoin d'une intervention nouvelle et sans diminution, durant dans ses mesures » (2). La « force vitale » (3), pure potentialité au point de départ (4), apparut d'abord dans la disposition ordonnée de la matière, puis elle montra sa « vitalité plastique » (5) dans l'éclosion des degrés successifs de la vie. Faut-il dire alors que la plante, l'animal et l'homme ne sont pas *irréductiblement distincts* ? Ce serait précisément tomber dans l'erreur grossière de ceux qui confondent, pour justifier la transmigration universelle, toutes les natures (6). Il faut plutôt dire qu'il y a continuité et discontinuité à la fois. Prenons un exemple dans l'ordre de l'ontogenèse : personne ne doute (οὐκ ἂν τις ἀμφιβάλλοι) que la semence déposée dans le sein de la mère se développe « sans qu'une nouvelle puissance vienne s'y ajouter », mais que l'âme tout entière s'y trouve et dirige les étapes de l'« explication », bien qu'elle soit encore « en puissance (τῇ δυνάμει) et inapparente (μὴ φαινομένη) » (7). Mais d'autre part personne ne voudrait appeler (οὐκ ἄν τις προσείποι) « un homme l'embryon qui ne vient pas à terme, mais seulement une puissance vitale (δύναμις) qui aboutirait, si elle était portée à terme, à la production (γένεσις) d'un homme. Mais tant qu'elle est inachevée, elle est autre chose et non pas un homme » (8). Les deux assertions sont également vraies, car dans cette dualité reparaît le mystère de la priorité (ἀρχή) et de la postériorité (τέλος) du spirituel.

---

(1) *De hom. op.* c. 8 ; I, 148 B.
(2) *In Ps.* c. 6 ; I, 610 BC.
(3) *De an. et res.* ; III, 60 A.
(4) : ἐνεργεία δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὔπω ἦν... Ὅπερ ἴσόν ἐστι τῷ λέγειν · ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἦν. *In hex.* I. 77 D-80 A.
(5) Ὕλη ζωοπλασθεῖσα. *Contra Apollin.* II, 1256 A.
(6) *De hom. op.* c. 28 ; I, 229-233 ; *De an. et res.* ; III, 109 B.
(7) *Ib.* c. 29 ; I, 236 C.
(8) *Contra Apollin.* II, 1320 A ; cf. 1256 A : ἡ δὲ ὕλη ἐκείνη, θείᾳ δυνάμει ζωοπλασθεῖσα, ἄνθρωπος γίνεται.

Mais restons dans l'aspect du devenir réel. En étudiant les étapes ascendantes de la nature, nous n'y découvrons pas seulement une loi de progression nécessaire (ἀναγκαία τις τῆς τάξεως ἀκολουθία) (1), mais une loi de fondation nécessaire (ὑπόβαθρα). Chaque étape est la condition nécessaire de la possibilité de l'étape supérieure : la vie animale ne pourrait exister sans la vie végétale, la vie humaine n'aurait pu s'unir à la matière ni même à la vie végétale sans le fondement de la vie sensitive : « L'être intelligent ne peut s'incorporer autrement qu'en se mêlant à une sensibilité » (2). Cette loi est d'une application si rigoureuse que l'activité spirituelle elle-même requiert pour exister ce fondement sensible : « Il n'existe pas de sensation sans matière ni d'action spirituelle (δύναμις νοερά) sans activité sensitive (αἰσθήσεως ἐνέργεια) (3). Car ce qui est proprement spirituel en l'âme, c'est sa « puissance de discerner et de contempler » (4), mais ce discernement suppose une matière à synthétiser, ou à analyser (5). Nous ne sommes donc pas étonnés de voir entrer le temps lui-même, par l'intermédiaire de la sensation, dans l'activité spirituelle (6), car nous savons que tout l'être de l'esprit est, malgré sa possibilité de réflexion, déchiré par le διάστημα (7). La pensée humaine est un νόημα διαστηματικόν (8). Cet attachement de l'esprit à la nature se montre pratiquement dans ce fait d'expérience: « Si la nature va d'un bon train (εὐοδουμένης) dans sa propre constitution, l'esprit lui aussi peut agir, mais s'il lui arrive quelque accident, le mouvement

---

(1) *De hom. op.* c. 8 : I, 148 B (nous substituons τῆς au τί de l'édition de Migne).

(2) *Ib.* I, 145 B.

(3) *Ib.* c. 14 : I, 176 B ; cf. *de an. et res.*, III, 60 CD.

(4) *De an. et res.*, III, 57 B.

(5) Voir les textes chez HILT, *loc. cit.*, 62 sq.

(6) διὰ τοῦ χρόνου ἀνάλυσιν ἀεὶ διερευνομένη τὰ τῶν εὑρισκομένων πρεσβύτερα. *In Eccles. h.* 7 ; I, 729 C.

(7) κατὰ τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν τῆς ζωῆς σχιζομένης *C. Eun.* I ; II, 368 A.

(8) *De infantibus* III, 172 C.

de la pensée s'en trouve entravé » (1). Il en va de même pour la vie sensitive proprement dite, pour les πάθη. Ceux-ci sont loin d'être inutiles à la vie spirituelle, ils « portent d'une certaine manière l'âme sur leur dos et l'élèvent vers la hauteur » (2), la colère aussi bien que la concupiscence. « La raison, en les dominant, les transforme chacune en une vertu spéciale..., et l'on trouve ainsi que toutes ces motions, élevées elles aussi par la transcendance de l'esprit, sont conformées (συσχηματίζεται) à la beauté de l'image de Dieu » (3).

Ainsi le rôle admirable de l'homme à l'égard du monde commence à se révéler. Lui qui est le fruit suprême (4) de cette ascension de la nature, a comme devoir de l'unifier dans son esprit et de la présenter ainsi tout entière à Dieu. Il faudrait d'abord citer le beau passage où Grégoire décrit comment la terre devient homme, la matière se diversifiant en organes vivants, et tout cela pour prouver l'unité indissoluble de l'esprit et du corps et leur histoire commune (5). Tout l'univers est pour l'homme comme un vaste instrument qui lui permet de se communiquer et de s'épanouir :

> Puisque l'esprit est en soi quelque chose de pensant et d'immatériel, il aurait une beauté incommunicable et sauvage (ἄμικτον), si son mouvement intérieur n'eût pu se révéler par une invention ingénieuse (ἐπίνοια). C'est à cette fin que fut nécessaire cette constitution organique, afin que le mouvement intérieur réussît à s'interpréter (ἑρμενεύσῃ) par la formation variée des articulations en touchant comme le plectre les organes destinés à la voix (6).

Grégoire décrit à loisir comment cet instrument admirable détend (λύσις) pour ainsi dire ses cordes pendant le sommeil, et comment l'âme alors n'en dégage que des accords fantastiques et troublés, les rêves (7). Mais malgré

---

(1) *Hom. op.* c. 15 ; I. 177 C.
(2) *In Ps.* c. 8 ; I. 478 C ; cf. *Beatit. or.* 6 ; I, 1276 A.
(3) *Hom. op.* c. 18 ; I, 193 BC.
(4) καθάπερ τινὰ καρπόν. *De an. et res.* III, 128 A.
(5) *Hom. op.* c. 30 ; I, 252 B-253 A.
(6) *Ib.* c. 9 ; I, 149 BC.
(7) *Ib.* c. 13 ; I, 165 B-172 A.

ces dépendances, le monde n'est que l'instrument multiple qui sert à l'unité de l'esprit. Après Origène (1) et avant Augustin, Grégoire admire la vaste « cité intérieure de l'esprit » (τὴν τοῦ νοῦ πόλιν), le réceptacle inépuisable de la mémoire qui accumule sans rien mélanger tout ce que les différents sens lui fournissent et qui unifie à l'intérieur ces données multiples, comme des voyageurs qui, entrés par diverses portes, se réunissent au centre de la ville (2). Car ce ne sont pas les yeux qui voient ni les oreilles qui entendent, mais c'est l'unique esprit qui regarde et qui entend par le moyen de ses sens (3). Loin de se subjuguer l'esprit, les sens le libèrent : afin que l'homme n'ait plus à chercher sa nourriture avec sa bouche, ses mains sont formées de façon à lui servir d'instrument. La bouche ainsi se trouve libérée pour le service de la parole spirituelle (4). Ainsi l'homme est, par sa double nature, préparé à sa tâche cosmique. Il est l'endroit où s'opère « d'après la sagesse divine la fusion et le mélange du sensible et de l'intelligible, afin que toutes choses aient une même part à la beauté », il est « la jointure entre le divin et le terrestre », de lui « se diffuse une seule grâce de même valeur sur toute la création » (5). Le corps, la matière entière reçoit le reflet spirituel de l'âme, devient l'image de l'Image (6). Grégoire aime à décrire cette royauté de l'homme dans l'univers : « Image vivante du Roi universel », « indépendant et libre » dans ses actions (7), l'homme se trouve dans cette situation unique et privilégiée d'être « capable des deux jouissances : celle de Dieu par ce qu'il y a de divin dans sa nature, des biens terrestres par la sensation qui leur est apparentée » (8). Il est « en partie le témoin, en partie le

(1) *Origenes, hom. 21 in Luc.* (RAUER 9, 141-2).
(2) *Ib.* c. 10 ; I, 152 B-153 C.
(3) *Ib.* c. 6 ; I, 137 D-140 A ; cf. *de an. et res.* ; III, 29 B-33 C.
(4) *De hom. op.* c. 8 ; I, 141 BC.
(5) *Catech.* c. 6 ; II, 25 C-28 A.
(6) *Hom. op.* c. 12 ; I, 164 A.
(7) *Ib.* c. 4 ; I, 136 B-D.
(8) *Ib.* c. 2 ; I, 133 B.

dominateur des merveilles de ce monde pour recevoir d'une part par la jouissance l'intelligence de celui qui les lui donne, de l'autre par la beauté et la grandeur des choses visibles une certaine trace de la Puissance indicible et incommunicable du Créateur » (1). Par l'homme et pour lui la matière reçoit une suprême sanctification dans le sacrement :

L'homme est composé et non pas simple, et pour cela... des moyens de salut connaturels et semblables lui furent appropriés : au corps qui apparaît visiblement l'eau sensible, à l'âme invisible l'Esprit invisible... Ne méprise donc pas le bain divin !... Ce saint autel lui aussi... est selon sa nature une pierre ordinaire... mais une fois béni, il devient une sainte table, un autel immaculé... Le pain aussi est d'abord un pain ordinaire, mais sanctifié par le sacrement, il s'appelle et il est le corps du Christ. De même l'huile mystique, de même le vin. ...Le bois de la croix apporte le salut à tous les hommes..., le buisson révéla à Moïse la présence de Dieu et les ossements morts d'Elisée ressuscitèrent un mort, un peu de terre redonna la vue à l'aveugle-né. Et tout cela, qui était de la matière morte et insensible, transmit les grands miracles et reçut en soi la vertu de Dieu (2).

Et enfin, dans une dernière « évolution » surnaturelle, la terre porta ce fruit unique que fut le corps humain du Christ (3), et qui serait le commencement de la déification éternelle de la terre. Car l'homme est trop un, le corps a participé trop intimement à l'aventure de l'âme pour ne pas avoir la même destinée. « L'âme en effet ne s'en sépare pas, ni pour commettre un vol ou un pillage, ni pour donner à elle seule du pain à ceux qui ont faim ou pour désaltérer ceux qui ont soif. En chaque action les deux s'unissent. Comment veux-tu donc la mener seule sans le corps devant le tribunal de Dieu ? » (4). Si cette unité si étroite, nous l'avons vu, depuis le premier instant de l'être, oblige donc l'âme à aimer son corps et à ne pas être parfaitement

(1) *Ib.* 133 AB.
(2) *In baptismum Christi* III, 581 B-584 B.
(3) *In Chr. resurr. or.* 5 ; III, 688 B.
(4) *In Chr. resurr. or.* 3 ; III, 677 BC.

heureuse sans lui — n'est-ce pas là quelque chose de juste et de louable ? (1). La théorie de Grégoire sur la résurrection est bien, quoi qu'en dise Diekamp (2), matériellement identique à celle d'Origène. Seule une nuance les sépare : pour Origène l'équilibre humain s'opère par l'adhésion du corps à l'âme qui le spiritualise. Pour Grégoire il existe aussi une adhésion légitime de l'âme au corps, cette chose qui est sienne, « connaturelle et propre » (τὸ συγγενές τε καὶ τὸ ἴδιον), pour laquelle elle a une certaine tendresse (στοργὴ) innée », vers laquelle « elle est attirée par une attraction naturelle » (3). L'idéal eschatologique vers lequel tend une conception pareille n'est point la cité des âmes origéniste, mais une unité du monde spirituel et matériel, qui est à l'extrême opposé de la vision plotinienne :

> Il ne nous est pas permis de croire que le Verbe veuille que la vie des justes soit déchirée par un dualisme (ἐν δυάδι νοεῖσθαι) [c'est-à-dire esprit et chair]. Mais après que « le mur séparant du mal » aura été enlevé dans notre demeure, les deux doivent devenir un, fondus dans une harmonie supérieure. (εἷς οἱ δύο τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακρίσει συμφυέντες γίνονται). Car si le Divin, comme nous croyons, est simple, sans soudure ni forme, l'homme aussi doit par cette « pacification » arriver à se défaire de ce dualisme (κατὰ τὴν διπλῆν σύνθεσις)... pour devenir véritablement un, afin que l'intérieur caché recouvre complètement l'extérieur apparent, et l'extérieur apparent l'intérieur caché... Alors il pourra être appelé en toute vérité enfant de Dieu (4).

Telle est, dans la doctrine de Grégoire, l'évolution ascendante à partir d'une puissance vitale, à la fois matérielle et spirituelle, jusqu'à l'éclosion la plus divine de cette même unité. Voyons à présent l'aspect complémentaire.

---

(1) *De an. et res.*, III, 105 D-108 A.

(2) Qui voudrait voir chez Gregoire une position éclectique, intermédiaire entre Origène et Méthode (*Op. cit.* 44, note 2). Il ne semble pas tenir compte du « *De resurrectione* » d'Origène ni de son commentaire sur le Psaume 1, où il développe la théorie de l'eidos survivant, qui redeviendra à la résurrection le même corps qu'il avait été, mais glorifié.

(3) *Hom. op.* c. 27 ; I, 225 BC.

(4) *Beatit. or.* 7 ; I, 1289 D-1292 A.

5. — Le devenir idéal

L'arbre de Porphyre connaît deux chaînes d'idées : celle des idées réalisées: la matière, la plante. l'animal, l'homme, et celle des universaux réflexes ou logiques : le genre, l'espèce, l'individu. La première série a évolué dans le devenir « réel ». La seconde pose le problème du devenir « idéal ». N'oublions pas cependant en quel sens nous prenons le concept d'universel : nous le considérons dès le début comme un universel concret. Dans ces limites, le problème du devenir idéal revient simplement à la question de la prééminence du genre par rapport à l'individu. Nous avons vu Grégoire affirmer cette priorité logique et métaphysique : « L'image de Dieu donc, qui se déclare dans la totalité de la nature humaine, était achevée (τὸ τέλος ἔσχεν). Mais Adam n'existait pas encore » (1). Il est clair que cette priorité et ce décalage n'ont aucune place dans le devenir « réel » ; c'est d'une autre dimension de l'être qu'il s'agit. Il est vrai qu'après avoir contemplé la beauté de la terre avant l'apparition de l'homme (2), comme pour marquer une césure dans la création, Grégoire nous montre comment, selon le récit de Moïse, Dieu a pour ainsi dire « improvisé » le monde jusqu'ici (ἀποσχεδιάζεταί πως ἡ κτίσις), mais qu'à présent il semble se concentrer en lui-même pour délibérer sur l'image vivante qu'il va créer (3). Ce n'est plus Prâkriti (ἡ πάντα τεχνιτεύουσα φύσις) (4), c'est Dieu lui-même qui entreprend l'œuvre. Ceci s'exprime dans la distinction de « don » et de « participation » : Dieu a « donné le reste des biens par magnanimité à la nature humaine. L'esprit et la pensée, il ne les a pas, à proprement parler, donnés (δέδωκεν), mais il les a fait participer (μετέδωκεν), en prêtant la beauté particulière de sa propre nature à son image » (5). Car l'unité de l'es-

(1) *Hom. op.* c. 22 ; I, 204.
(2) *Ib.* c. 1 ; I, 132 AB.
(3) *Ib.* c. 3 ; I, 133 CD
(4) *Ib.* c. 30 ; I, 253 D.
(5) *Hom. op.* c. 9 ; I, 149 B.

prit ne peut pas s'expliquer à partir de la matière, en elle réside proprement l'image (1). Les formes présentées par Prâkiti sont pour cette création comme une matière préparée d'avance (ὡς καὶ ὕλην αὐτῷ τῆς συστάσεως προετοιμάσαι), à laquelle Dieu ajouterait de sa part la forme de sa ressemblance (καὶ ἀρχετύπῳ τινὶ κάλλει τὴν μορφὴν ὁμοιῶσαι) (2). Remarquons qu'il ne s'agit aucunement ici du « corps tiré du limon de la terre » et de l' « âme » insufflée à ce corps. Il s'agit, d'une part, de la création précédente tout entière ; de l'autre, de ce caractère proprement divin qu'est « l'image », irréductible à la formation naturelle. Il ne s'agit évidemment pas davantage de certains dons « surnaturels » au sens moderne, qui viendraient se greffer sur une nature toute faite. L'image au contraire est νοῦς καὶ φρόνησις (3), accompagnés, certes, de tout le cortège des vertus (4). Cette image, aucune transition n'a pu la produire par évolution. L'homme est l'*analogatum princeps* de la vie : « S'il existe en dehors de lui quelque chose de participant à la vie, nous ne l'appelons vivant que par un abus courant » (5). « Car tout ce qui existe, ne reçoit son nom au sens fort qu'à partir de sa perfection » (6). Il ne faut donc appeler âme que celle de l'homme, le reste n'étant que des forces vitales (ἐνέργεια ζωτική) (7).

La question dès lors se pose de savoir comment se représenter cette « première création », et plus précisément, dans quel lieu et quel temps localiser le paradis. A cet égard deux séries de remarques se complètent : Grégoire donne aux principaux faits du récit de la Genèse une interprétation spirituelle : « Eden » signifie jouissance (8). L'arbre de vie et celui du bien et du mal, tous les deux

(1) *Ib.* c. 6 ; I, 137 D-140 B.
(2) *Ib.* c. 3 ; I, 136 A.
(3) *Ib.* c. 9 ; I, 149 B
(4) *Ib.* c. 4 ; I, 136 CD.
(5) *Ib.* c. 30 ; I, 256 B.
(6) *Ib.* c. 15 ; I, 176 C.
(7) *Ib.* 177 A.
(8) *In Cant. Prooem.* I, 761.

« au centre » du paradis (Gen. 2, 9 ; 3, 3) bien que distingués dans le récit, doivent être une seule réalité. « Personne ne nous fera croire que cet arbre... était un arbre fruitier entre beaucoup d'autres... Qui ne garde pas en vue la vérité en ce qu'elle contient de spirituel, à celui-là le récit paraîtra toujours incohérent et fantastique. Ce sont des gens qui ne regardent pas les choses d'assez près » (1). « L'arbre de vie est Dieu même, la vie éternelle. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est cette même vie, mais participée d'une manière déficiente ou perverse, le mal n'étant autre chose que la déficience du bien » (2). « Tout arbre du jardin » (τὸ πᾶν) ne désigne pas autre chose, mais l'expression montre que Dieu est tout bien en lui-même (3) : « Il n'est pas permis de songer à une nourriture passagère et provisoire pendant le séjour au paradis. » Suit la chute causée par la jalousie de Satan qui ne pouvait supporter la grandeur de l'humanité « sortie d'une nature qui lui était inférieure » (4), et le revêtement des « tuniques de peau», c'est-à-dire de la chair mortelle (5). Après cette exégèse spirituelle, que reste-t-il du « paradis terrestre » ? Rien, aucune allusion même à un état extérieurement privilégié du premier homme, sauf cette belle description du jardin terrestre avant l'apparition de l'homme. Mais cet Eden est la terre entière et telle qu'elle se présente de tous temps. Cependant Grégoire repousse, comme il l'avait fait dans l'Hexaëmeron, l'interprétation allégorique. Le récit n'est pas un mythe : ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις, il reçoit sa pleine justification par l'analyse existentielle de notre nature : ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν τὸ πιστὸν ἐπαγόμενος (6).

Ce procédé ressemble fort à la méthode platonicienne de l'anamnèse : « La raison pour laquelle nous avons si peu

---

(1) *In Cant. h.* 12 ; I, 1021 C-1024 A.
(2) *De hom. op.* c. 19 ; I, 196 D-197 A.
(3) *Catech.* c. 6, II, 28 B.
(4) *De Mortuis* III, 524 D ; *Vita Moys.* I, 333 C ; *Catech.* c. 8 ; II, 36 C ; *De an. et res.* ; III, 148 C.
(5) *Catech.* c. 6 ; II, 25 B.

de pitié envers nous-mêmes est que nous ne sentons pas assez notre misère. Nous ressemblons presque à ceux qui ont perdu la raison, à qui l'excès de malheur a encore fait perdre le sens de leur souffrance. Mais qui se reconnaît soi-même : ce qu'il fut jadis et ce qu'il est à présent, ... aura toujours pitié de soi-même » (1). C'est une réflexion que chacun peut faire et doit faire : « Qui ne passerait pas sa vie entière en pleurant et en se lamentant, s'il a pris conscience de lui-même, de ce qu'il est, s'il réalise personnellement ce qu'il a possédé et ce qu'il a perdu (καὶ γνοίη καθ' ἑαυτὸν ἅ τε εἶχεν, ἅ τε ἀπώλεσεν), dans quelles conditions la nature se trouvait au commencement et dans lesquelles elle est maintenant » (2). Il n'existait alors ni « le mien et le tien, ces paroles odieuses », tout était commun, la grâce et la vision de Dieu, nous avions l'honneur des anges, une beauté indicible (3). C'est notre antique « patrie, de laquelle nous avons été chassés », le foyer que nous avons quitté comme le fils prodigue (4). « Nous, les hommes, avions une fois part à Dieu » (5), c'est « le genre humain qui a été repoussé de la familiarité avec Dieu » (6). Il ne peut y avoir de doute sur la pensée de Grégoire : chaque homme a eu sa part au paradis céleste, non pas individuellement, comme l'avait imaginé Origène, mais socialement. La priorité transcosmique de la nature spirituelle (φύσις ὑπερκόσμιος) (7) correspond exactement au paradis. Grégoire le présente toujours comme un endroit céleste : il est le troisième ciel, où Paul fut ravi (8), le lieu où Jésus envoya le bon larron, et qui n'est autre que la « main du Père » (9). C'est l'en-

(1) *Beatit. or.* 5 ; I, 1260 B.
(2) *In Eccles. h.* 6 : I, 708 C.
(3) *Ib.*
(4) *Or. dominic. or.* 2 ; I. 1144 C.
(5) *Beatit. or.* 3 ; I, 1225 D.
(6) *De an. et res.* ; III, 133 BC
(7) *Catech.* c. 6 ; I, 28 A.
(8) *In Hex.* I, 121 D.
(9) *Contra Apollin.* II, 1156 AB.

trée au ciel (1), un lieu immuable (2), « sans corruption, bienheureux, où rien ne manque, indépendant, sans douleur » (3). C'était une vie sans aucune passion (πάθος) — et quelle existence passionnée avons-nous reçue en échange ! (4). Mais cette vie terrestre n'est qu'un séjour forcé (5), une existence ἐν ἀτόποις, le retour au ciel sera « la rentrée dans la condition naturelle » (6).

De tout cela il ressort clairement que 1° il n'y a d'autre Paradis que le Paradis céleste (le récit de la Genèse n'étant pas un mythe, mais désignant sous l'image d'un devenir réel (ἱστορικῶς) un devenir idéal (τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν) (7) ; 2) que Dieu honora par sa prescience d'une action unique la totalité de la nature humaine du sort élevé et angélique » (8). Mais si cela est parfaitement cohérent, la conciliation de cet aspect avec celui du devenir réel n'en est que plus difficile. Tout le problème se concentre autour du problème du péché. Nous entrevoyons déjà quelque rapport mystérieux entre l'existence dans les passions sur terre (βίος παθητικός) et la chute originelle. Mais jusqu'où le péché étend-il exactement son influence ?

6. — La solution du problème anthropologique

La solution proposée par Grégoire comme une « hypothèse » (9) peut se résumer en deux mots : Dieu prévoyait que la nature créée « qui ne peut exister sans changement parce que la transition du néant à l'existence est déjà un certain mouvement » (10), et qui « est apparentée à cette

(1) *Beatit. or.* 8 ; I, 1292 A-D.
(2) *Ib.*
(3) *Ib. or.* 3 ; I, 1225 D.
(4) *Ib.* 1228 B ; cf. *or.* 5 ; I, 1257.
(5) *De mortuis* III, 512 B.
(6) *Beatit. or.* 8 ; I, 1292 B.
(7) *De hom. op.* c. 8 ; I, 144 D.
(8) *Ib.* c. 17 ; I, 189 C.
(9) *Ib.* c. 16 ; I, 180 C.
(10) *Ib.* c. 16 ; I, 184 C.

mutabilité » (1), allait se mouvoir librement vers le mal. Il ajouta, avant même que le péché fût commis, c'est-à-dire dès le commencement et en vue du péché, la différence sexuelle à la nature. Cette différence est un πάθος matériel, et par ce biais, la nature animale et irraisonnable (ἄλογον) fut mêlée à l'image de Dieu (2).

Cette solution ingénieuse permet à Grégoire de se situer à une égale distance de l'origénisme, qui prétendait faire du monde matériel tout entier une suite du péché, et d'un naturalisme naïf, qui niait toute connexion entre πάθος et péché. Deux assertions sont, pour Grégoire, indiscutables : d'une part « nous sommes devenus chair et sang par le péché » (3), de l'autre, c'est un « blasphème » que de dire « qu'aucun homme et aucune chose terrestre ne commence à exister sinon par le péché, source de chaque entrée en existence » (4). Mais l'ampleur du paradoxe dépasse malgré tout l'essai de solution explicitement proposé. Cette explication est comme le noyau central d'une conception plus vaste ; elle exige à son tour, sinon une explication, du moins une explicitation par l'ensemble de la pensée et de l'œuvre de Grégoire. En essayant de la donner, nous sommes conscients que Grégoire ne l'a pas fournie « systématiquement », mais nous ne croyons pas dépasser les limites d'une précision plus réflexive de ce qu'il a exprimé lui-même vitalement. En effet, dans deux sens, l'ensemble de sa pensée déborde l' « hypothèse » émise dans le « *De hominis opificio* ». D'une part, Grégoire ne cache pas sa tendance à fonder l'acte libre humain tout entier dans le « pathos » et par là dans la matière. De l'autre, il semble mettre l'acte libre et le péché à la base non seulement du « pathos » sexuel, mais de tout « pathos » et de la matérialité elle-même. Avant d'entrer dans l'examen de ces deux tendances, excluons cependant encore une solution appa-

(1) *Ib.* 184 D.
(2) *Ib.* c. 22 ; I, 205 A.
(3) *C. Eunom.* 12 ; II, 889 CD.
(4) *De an. et res.* ; III, 116 C.

remment possible, celle de dons « préternaturels » qui auraient pu être prêtés à Adam pour dominer les autres passions nécessairement données avec la passion sexuelle. Nous n'en trouvons pas trace chez Grégoire, pour la simple raison que nous ne trouvons trace d'aucun paradis terrestre. La question : « Adam aurait-il été immortel, si... » n'a, telle quelle, pas de sens, parce que, avec la sexualité, la mort fut prévue (1). La seule question discutable pour Grégoire, est la suivante : qu'aurait été la nature terrestre d'Adam, s'il n'avait reçu la marque de la sexualité ? Et il imagine une forme de procréation toute spirituelle, semblable, pense-t-il, à celle des anges 2).

Imaginons donc ce premier homme : puisqu'il a reçu part à la nature animale, par la sexualité « il partagea aussi le reste de ce que l'on peut observer dans cette nature » (3). C'était là simplement l'héritage qui lui parvint par le devenir réel : « car la vie irrationnelle était apparue antérieurement dans le monde » (4). Nous voyons donc que toute l'évolution de l'homme à partir de l'embryon est pour Grégoire liée au péché prévu. L'âme « serait dès son commencement parfaite si la nature n'avait pas été mutilée par le péché (ἐκολοβώθη ἡ φύσις). Mais à cause du péché la participation à la génération sensuelle et animale ne laisse pas tout de suite paraître dans l'être formé la divine ressemblance, mais conduit l'homme à la perfection à travers une série d'états successifs, causés par ce que l'âme possède de caractères matériels et animaux (5). Il faut ici se rappeler tout le développement que nous avons fait à propos du devenir réel et qui nous a montré combien l'esprit est enraciné dans la matière, la suppose et repose sur elle : « Comme... la faculté de penser ne peut habiter dans un corps que par l'intermédiaire de la sensation, comme par

(1) *De hom. op.* c. 22 ; I, 205 BC.
(2) *Ib.* c. 18 ; I, 192 B.
(3) *Ib.*
(4) *Ib.* c. 30 ; I, 253 D-256 A.
(5) *De an. et res.* ; III, 60 CD.

ailleurs la sensation existe déjà dans le degré antérieur du domaine animal, notre âme, en s'unissant à la vie sensitive, prend nécessairement contact avec tout le reste de la nature des animaux » (1). (Remarquons en passant que dans ce texte le point de contact n'est point le sexe mais tout simplement le caractère distinctif de la nature animale en général : la sensation.)

Il faut donc bien dire d'une part que si le sexe est mêlé d'une façon mystérieuse au péché — il en est pour Grégoire la punition anticipée choisie pour une raison profondément symbolique : il exprime l'inconsistance fluide (πρὸς τὸ ὑλώδες ροπή) du péché (2) — tout ce qui l'est à sa suite, participe à cette même contagion. Bien sûr, les passions ne sont pas mauvaises en soi (3), la génération dans le sein de la mère pas davantage (4), mais il est vrai aussi que « *tout* ce qui a été mêlé à la nature humaine de vie irrationnelle n'était pas en nous avant que nous fussions tombés dans le « pathos » par le péché » (5), et que pour redevenir cette « chose divine » (θεῖόν τι χρῆμα) (5) que nous étions avant la chute, nous devrons quitter tout « ce que nous avons reçu avec la tunique de peau : c'est-à-dire sexualité, conception, naissance, maculation, allaitement, nourriture, excrétion, croissance de l'enfance à l'âge mûr, la virilité, la vieillesse, la maladie, la mort » (6). Ainsi, nous comprenons comment Grégoire peut dire que le péché ne quittera l'homme « qu'à l'heure de sa mort » ; il dira dans un sens analogue, que « partout où naît un homme, le péché naît pour ainsi dire avec lui », parce que « le mal est pour ainsi dire un élément constituant de notre nature » (7). C'est pour cette raison que Grégoire considère le péché ori-

(1) *De hom. op.* c. 17 ; I, 192 A.
(2) *De an. et res.* ; III, 61 A.
(3) *Catech.* c. 28 ; II, 73 A.
(4) *De an. et res.* ; III, 148 B.
(5) *Ib.* 148 A.
(6) *Ib.* 148 C-149 A.
(7) *Beatit. or.* 6 ; I. 1273 A.

ginel comme transmis par voie de génération (1). Non pas qu'elle soit mauvaise en soi, mais elle est comme le sacrement du péché : signe efficace d'une part en tant que symbole (effet exemplaire), de l'autre en tant que cause de la transmission d'une nature pécheresse (2).

Le problème devient plus grave dans l'ordre psychologique. Si Dieu nous a donné les passions en prévision du péché, ne sont-elles pas alors, dans l'ordre du temps, les causes, ou du moins, les occasions inévitables du péché ? « La matière est lourde et elle entraîne vers en bas, ... toute passion porte en elle un désir ardent et irrésistible vers sa satisfaction, ... il est impossible de s'élever dans une vie sensitive complètement au-dessus des passions et de la sensualité » (3). Le fait que le Christ ait été conçu sans « passion » et qu'il soit mort sans le « pathos » de la corruption prend dès lors une importance très accentuée (4). « Car il n'y a en vérité pas de πάθος qui ne mène au péché » (5). Mais alors que dire des « passions » si visibles du Christ ? N'était-il pas soumis comme nous à la « génération, à la nutrition, à la croissance, au sommeil et à la fatigue » ? Ici, Grégoire distingue : il y a un certain abus à nommer tous ces états de la nature (ἔργον τῆς φύσεως) des « passions ». Seul ce qui est contraire à « l'impassibilité selon la vertu », à l'ἀπάθεια κατὰ τὴν ἀρετὴν, peut être nommé « pathos » au sens fort » (6). Mais l'explication ultérieure montre bien que tout le domaine des « passions » est en quelque sorte atteint d'une « maladie » : la divinité du Christ les touche, sans

---

(1) εἰς πλῆθος ἐχέθη. τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων. *In illud.* etc. I,1312 AB. Ἐξεχέθη. *In Ps.* c. 8 ; I. 489 B. Συναποτικτομένη. *In Ps.* 6 *sermo* ; I, 610 D. *In Cant. h.* 12 : I. 1024 D : ταῖς τῶν τικτομένων διαδοχαῖς; *Ib. h.* 13 ; I, 1052 D.

(2) Ἐπαναλαμβάνειν τὴν μνήμην τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφλημάτων. ὧν πάντως τις καὶ αὐτὸς μετέχει, τὸ μέρος συμμετέχων τῆς φυσέως. *Or. dominic. or.* 5 ; I, 1184 AB.

(3) *Beatit. or.* 2 ; I, 1216 A.

(4) *Catech.* c. 13 ; II, 45 A-D.

(5) *C. Eunom.* 6 ; II, 721 B.

(6) *Ib.* 721 CD. Cette explication revient chaque fois qu'il faut expliquer que l'incarnation ne fut pas contraire à la dignité divine : *Catech.* c. 16 ; II, 49 BC.

en être affectée, comme elle touche à tout ce qui est en ce monde. Ce contact substantiel était précisément ce qui devait guérir la nature (1). Concédons que le devenir réel et tout ce qu'il comporte de « passions » au sens large n'est pas la cause du péché : « Car le Créateur serait lui-même l'auteur des péchés, si la contrainte à la transgression émanait d'eux. C'est l'usage qu'en fait notre volonté libre » qui décide de la faute (2). Les « passions » appartiennent à cette région indifférente (μέσον) que l'esprit peut élever au bien ou qu'il peut rendre mauvaise en en abusant (3). Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si, par le devenir réel, la priorité temporelle de la vie sensitive ne crée pas pour l'homme concret un obstacle si grand qu'il équivaut à une contrainte au péché. Le jugement des sens en effet est faux (4), et qui le suit est sûr de se perdre (5). Cependant, comme l'avait déjà remarqué Origène (6), tout homme doit passer par ce stade trompeur pour le dépasser. Ainsi l'habitude du faux naît et grandit avec nous (συντρεφόμεθα τῇ κατ' ἀρχὰς ἐγγινομενῇ περὶ τῶν ὄντων κρίσει) (7). Ceci est si vrai que la pédagogie de Dieu elle-même ne nous élève que par étapes au-dessus du domaine des sens (8) et que finalement toute notre « spiritualité » reste à base sensitive. Nous avons vu plus haut que notre intelligence supposait les sens et par là le temps. Il en va de même pour notre moralité. Le monde matériel en est l'objet (καλῶν ἢ κακῶν ὕλη) (9), et l'acte moral est en sa racine même un choix et un discernement (κρίσις) (10).

---

(1) Συνέφερε δὲ τῇ ἐπαφῇ τὸ πάθος ἰάσασθαι· οὕτω καὶ ἰασάμενον. Οὐ μὴν ἐπειδὴ ἰατρεύει τὴν ἀῤῥωστίαν, διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ἐμπαθὴς γεγενῆσθαι νομίζεται. *C. Eunom.* 6 ; II, 724 B.

(2) *De an. et res.* ; III, 61 A.

(3) *Ib.* III, 57 BC.

(4) *In Eccles. h.* 8, 736 A.

(5) *In Cant. h.* 2 ; I, 804 D-805 A.

(6) *In Ierem. h.* 5, 15 ; P. G. 13. 318 C.

(7) *In Eccles. h.* 8, 736 C.

(8) *In Ps.* c. 2 ; I, 438 A. Comparer le chapitre suivant de notre étude.

(9) *In Eccles. h.* 8 ; 752 D-753 A.

(10) *Ib. h.* 6 ; 697 B.

Et puisque tout objet matériel est soumis au temps, celui-ci entre comme critère suprême en matière morale. La mesure (μέτρον) du devenir est le temps, or la moralité est fondée sur la mesure (ἡ ἀρετὴ μέτρον ἐστὶ τῇ μεσότητι τῶν παραθεωρουμένων μετρούμενον) (1), donc le temps est le critère d'une morale du devenir (2). L'idée du kairos prend ici une importance tout à fait capitale : la symétrie (συμμετρία) morale n'est autre chose que la *situation*, l'εὐκαιρία (3). Nous atteignons là le point le plus profond dans le paradoxe anthropologique de Grégoire. Ce paradoxe, dont nous n'avons fait que développer les oppositions à partir de la théorie du « *De hominis opificio* », peut donc se résumer ainsi : l'acte libre et peccamineux est à la fois la cause première de toute la série du devenir réel matériel et son effet dernier, supposant toute cette série. Nous croyons avoir montré que la théorie du « *De hominis opificio* », si ingénieuse soit-elle, ne fournit la solution totale que d'une façon implicite et pour ainsi dire en raccourci. Grégoire avait-il conscience d'une synthèse plus vaste et plus audacieuse, dont son œuvre comporte tous les éléments ? Nous le croyons également. La théorie, malgré tout un peu anthropomorphique, de l'adjonction du sexe « en dernier lieu», cette théorie un peu incohérente, puisque le sexe ne peut être ajouté qu'à une nature déjà matérielle et que d'autre part il entraîne lui-même la matérialisation, — cette théorie ne serait alors que l'exposant inoffensif d'une pensée plus radicale qui s'engagerait à répondre à la question angoissante : « Comment l'Etre a-t-il pu être subjugué au non-être, comment le néant peut-il gouverner le réel ? » (4).

Grégoire, en entreprenant d'expliquer la constitution de l'homme, a le sentiment conscient qu'il entreprend une

---

(1) *Ib.* 697 C.

(2) Χρόνος οὖν ἀντὶ τοῦ μέτρου ἡμῖν νενόηται. διότι παντὸς τοῦ καθ' ἕκαστον μέτρου ὁ χρόνος μέτρον ἐστίν. *Ib.* 700 B.

(3) *Ib.* 700 B.

(4) *In Eccles. h.* 2 ; I, 637 C.

synthèse apparemment impossible : « Même ce qui apparaît dans l'homme comme un état contradictoire... doit être synthétisé en une suite ordonnée nécessaire, autant par la doctrine scripturaire que par des conclusions rationnelles, ... afin que les contradictions apparentes se résolvent en une seule et unique fin, la puissance divine étant capable d'inventer un espoir où il n'y a plus d'espoir et une voie dans l'impossible » (1). L' « impossible », c'est bien cette dialectique inextricable entre l'état céleste et normal de l'humanité et son état réel, déchu, ἐν ἀτόποις. Dialectique, par la réciprocité de priorité causale. Les philosophes, dit Grégoire quelque part, divisent l'âme en une partie rationnelle, une partie concupiscible et une partie irascible : « L'esprit, dit-on, est attaché au char de ces deux et il les guide en le contenant (συνέχειν), et par là il est élevé par eux » (ἀνέχεσθαι) (2). Or, tout le mystère est là : dans la réciprocité du συνέχειν (mener) et du ἀνέχεσθαι (être mené). Ecoutons à présent ce texte, où Grégoire élève cette réciprocité à la hauteur d'une loi cosmique :

Puisque le Divin est la beauté suprême et le plus haut des biens, vers qui tout ce qui désire le beau s'incline, pour cela nous disons que l'esprit (νοῦς), formé à l'image de la plus haute beauté, reste lui-même dans le beau aussi longtemps qu'il participe, autant qu'il en est capable, à la ressemblance de l'archétype, mais qu'il se trouve privé de la beauté dès que de quelque manière il en quitte le domaine. L'esprit, selon nous, est orné de beauté par sa ressemblance avec le prototype, comme un miroir qui porte en lui la forme de l'objet reflété. De même nous semble-t-il que la nature, organisée et administrée par l'esprit, est suspendue à lui et ornée elle aussi par cette beauté qui lui est voisine et qu'elle devient ainsi comme le miroir d'un miroir. Finalement la base matérielle de laquelle la nature se dégage, est à son tour dominée et tenue ensemble par elle. Aussi longtemps donc que l'un reste suspendu à l'autre, la participation à la véritable beauté se communique analogiquement à travers tous les degrés, le degré supérieur rendant beau ce qui est suspendu à lui. Mais si dans cette bonne cohésion une rupture se produit, ou si à l'en-

(1) *De hom. op. proœm.* ; I, 128 B.
(2) *De Vita Moys.* ; I, 353 C.

contre de l'ordre le supérieur se met à suivre l'inférieur, alors se révèle la difformité de la matière délaissée par la nature (informe en effet et sans art, est la matière en elle-même), et cette informité détruit en même temps la beauté de la nature, qui elle recevait sa beauté de l'esprit. Et ainsi la laideur de la matière pénètre par la communication de la nature, jusque dans l'esprit lui-même, de façon à faire disparaître en sa structure l'image de Dieu (1).

Mais ceci, nous dira-t-on, c'est du Plotin ! Qu'importe, répondrons-nous, pourvu que cela soit vrai et que cela éclaire notre problème ! Et ce passage semble bien nous en livrer la clef. Le mal, et là Grégoire se sépare profondément de Plotin, le mal n'est pas la matière : c'est le désordre spirituel, le détournement de Dieu (ἐπιστροφή) (2), mais ce désordre entraîne une révolution dans les sphères inférieures, qui se communique d'étage en étage en commençant par le plus bas. Par le péché tout spirituel « les créatures ont été blessées, parce qu'elles n'ont pas été employées selon leur sens » (3). « Le Sens du monde, c'est que dans la création entière la Puissance qui surpasse tout soit glorifiée grâce à la nature intelligente. Les choses célestes et les choses terrestres ont été harmonisées ensemble vers ce but unique par cette activité même, je veux dire par le regard sur Dieu. L'action de regarder vers Dieu n'est rien d'autre que la vie proportionnée à l'esprit » (4). Première est donc la mort de l'âme, la mort du corps n'en est que la conséquence (5). Mais comme pour Grégoire le temps est une qualité fondamentale de l'être et pour cela analogique en tous les degrés d'être, l'homme qui participe à deux plans d'être différents vit aussi dans deux temps qui n'ont rien de commun. Ainsi s'explique comment ce qui est cause sur le plan supérieur peut être effet sur le plan inférieur. L'homme, comme le dit Grégoire, est Janus.

---

(1) *De hom. op.* c. 12 ; 161 C-164 A.
(2) *Ib.* 164 B.
(3) *In Eccl. h.* 8 ; I, 753 A.
(4) *De infantibus*, III, 173 BC.
(5) *C. Eunom.* 2 ; II, 546 BC ; cf. 8 ; II, 797 CD-800 A.

Ici, un mystère profond trouve sa solution, elle-même paradoxale. Le sexe et les « passions », nous dit Grégoire, sont une *punition* infligée par Dieu pour le péché de notre liberté. D'autre part il est indéniable que dans la perspective du devenir « réel » ces passions, la sexualité elle-même, sont un *bienfait* indéniable pour l'esprit. Mais l'un n'exclut pas l'autre. Songeons pour illustrer notre pensée à la royauté en Israël : il est assez connu qu'elle est, dans ses origines, une concession de Yahweh au peuple, et même une punition infligée par Lui pour le refus d'Israël de se laisser guider par Dieu seul. Et Dieu d'annoncer à son peuple tous les maux qui sortiront selon Sa prévision de cette institution. Malgré cela David fut le roi selon le bon plaisir de Dieu, et c'est de sa race que devra naître le Messie. La même causalité réciproque du bien et du mal règne dans le problème de Grégoire. Si le sexe est la punition anticipée du péché, il est en même temps le bienfait de Dieu qui ne voulut pas livrer les hommes à la mort (1). Par les γεννητικά la nature se trouve conservée intègre et immortelle (ἀθανασία συντηρεῖται τῇ ἀνθρωπότητι). Il y a plus : si par le sexe l'homme se trouve courbé vers la terre et vers l'animalité, par le mariage il trouve un adoucissement de la vie dure et mortelle sur la terre maudite (ἐν ᾧ ὁ γάμος παραμυθία τοῦ ἀποθνήσκειν ἐπενοήθη) (2). Il en va de même de la mort elle-même. Punition suprême de la faute originelle, c'est elle pourtant qui nous détache du monde et nous purifie de toute concupiscence (οὐδὲν γὰρ ἄλλο τί ἐστιν ἐπ' ἀνθρώπων ὁ θάνατος, εἰ μὴ κακίας καθάρσιον) (3). C'est la mort qui est l'entrée à la vie originelle de l'homme — une vie qui dans son intégrité n'a jamais existé — et donc la mort est une chose bonne : ἀγαθὸν ἂν εἴη ὁ θάνατος (4).

---

(1) *Hom. op.* c. 28 ; II, 73.

(2) *De virg.* III, 376 A.

(3) *Or. de Pulcheria* III, 876 D ; cf. *or. cat.* c. 8 ; II. 33 B sq., c. 35 ; II, 88 D sq. : κατ' οἰκονομίαν ἐπῆκται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει παρὰ τῆς θείας προνοίας ὁ θάνατος.

(4) *Or. de Pulcheria* III, 877 A.

Cette double interprétation est aussi à la base du traité « *De anima et resurrectione* ». Seulement dans ce traité Grégoire semble, pour qui n'y regarde pas d'assez près, osciller entre deux conceptions incompatibles. La première définition de l'âme, donnée par Macrine, est toute « idéale » et spiritualiste (νοερὰ οὐσία), elle ne semble admettre les « passions » et même le corps empirique que comme un fardeau étranger qui lui fut imposé du dehors, Macrine va jusqu'à les nommer des verrues (μυρμηκίαι) de la partie intelligente (τοῦ διανοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς) (1). Cependant Grégoire ne peut se contenter de cette définition : il appuie sur le rôle indispensable des passions (ὧν ἄνευ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνην θεωρηθῆναι φύσιν), sur l'union du cosmos vital tout entier dans l'homme (ὡς πᾶσαν ἐκπεριειλῆφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν) (2), sur la nécessité (ἀναγκαίως) du contact de l'âme avec la large base animale, bref sur tout ce côté « posidonien », cette immanence stoïcienne qui revendique les droits du monde corporel contre la fuite néoplatonicienne dans l'esprit. Grégoire sait ce qu'il fait : il sait que dans la nature concrète il défend l'ivraie avec le bon grain ; Dieu ne l'a-t-il pas lui-même défendue contre ses serviteurs trop zélés ? (3). Ici encore Grégoire n'est pas le compilateur éclectique, pour lequel on voudrait le faire passer, il est le philosophe consciencieux qui se défie des systèmes unilatéraux où règne trop de clarté, et qui préfère la contradiction apparente à la solution simpliste. Ce n'est pas le corps qui engendre la semence du mal (οὐ τὸ σῶμα τὰς τῶν κακῶν ἀφορμὰς ἐμποιεῖ), mais la volonté libre (ἀλλ' ἡ προαίρεσις) (4); néanmoins, dans l'ordre réel, ce sont bien les suites du péché qui poussent la volonté au péché.

Dès lors il faut affirmer à la fois que la mort est naturelle (dans l'ordre réel) et contre nature (dans l'ordre idéal). En effet, la mortalité réside dans la constitution même de

(1) *De an. et res.* ; III, 56 C.
(2) *Ib.* 60 B.
(3) *Ib.* 65 AB.
(4) *De mortuis* III, 529 A.

la matière corporelle, car « toute chose composée se décompose naturellement » (πᾶν τὸ σύνθετον καὶ διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης) (1) ; la mort est donc une « suite nécessaire de la nature » (2), elle est un « procès naturel » (φυσικῶς) (3). Mais il est non moins vrai que la mort est idéalement la suite du péché (4). Les deux assertions doivent être tenues à la fois (5).

---

(1) *De an. et res.* III, 20 C.

(2) *De mortuis* III, 528 B ; 497 sq ; *or. cat.* c. 32 ; II, 80 ; 32 C ; 52 A ; 45 A ; *de an. et res.* III, 128 B sq.

(3) *De mortuis* III, 512 C.

(4) *Hom. op.* c. 20 ; I, 200 D ; *or. cat.* c. 8 ; II, 33 B ; *Cant.* I, 1021 D, etc...

(5) C'est ainsi seulement que nous éviterons les difficultés inextricables, dans lesquelles se sont perdus les savants commentateurs de Grégoire. Après tout ce qui précède, il faut distinguer quatre étapes dans sa pensée : 1) L'état de l'homme qui n'aurait pas péché, état purement idéal (au sens de « purement possible »), dans lequel l'homme se serait multiplié d'une façon spirituelle et angélique. 2) La création de l' « humanité », création véritable, mais idéale (au sens du « réalisme » platonicien et plus encore stoïcien). Cette création est celle de l'idée concrète de l'humanité actuelle tout entière et n'a donc rien à faire avec un état de paradis terrestre. 3) L'état du premier homme réel, situé dans le « paradis terrestre » (qui est la terre tout entière), doué des organes sexuels et par conséquent (ἀναγκαίως διὰ τοῦ ἑνὸς... III, 61 A) des « passions », bien que sans péché. 4) L'état de l'homme pécheur.

La première erreur consiste donc à confondre l'idéalité du premier et du second état. (Ainsi p. ex. HUBER : *Philosophie der Kirchenväter*, 1859, 199 sq. HILT : *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, 1890, 98, qui confond le πλήρωμα de l'humanité avec l'état hypothétique de l'homme sans péché.) La suite en est que HILT donne à l'Adam historique une corporalité toute spirituelle (point de nourriture corporelle, point de procès digestif), marquée uniquement de la différence sexuelle. Cette différence ne constituerait pas même une restriction de l'intégrité originelle ! (HILT, 97-98.) Mais cette théorie s'oppose trop ouvertement aux intentions de Grégoire pour ne point apparaître fausse. Il faut donc donner raison à HUBER (*l. cit.* 189 sq), RUPP (*Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, 1834, 175 note), STIGLER (*Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa*, 1857, 13) et AUFHAUSER (*Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1910, 46 sq.), qui voient dans la sexualité une lésion de l'intégrité originelle. KRAMPF essaye par conséquent d'établir une construction subtile qui situe la condition du premier homme à peu près à égale distance de l'hypothèse de Hilt et de la nôtre : Adam aurait eu un corps sexualisé, donc non spiritualisé, mais d'où l'exercice de l'acte sexuel ainsi que la nécessité de nourriture corporelle étaient exclus. De plus, les πάθη conditionnés par la corporalité normale, étaient suspendus par des dons préternaturels : σοφία, ἀπάθεια, ἀφθαρσία. (KRAMPF : *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1889, 15 sq.) Mais qui ne voit que cet Adam, doué

Le mystère de la priorité réciproque apparaît encore sous une autre image : « Nous savons par le récit de la création dans l'Ecriture, que la terre produisit d'abord de l'herbe,

---

d'un corps comme le nôtre, mais privé de nourriture, est une chimère? De plus l'idée que les πάθη étaient présents à l'état potentiel, mais liés par des dons préternaturels, est une invention gratuite, dont Grégoire ne dit mot. Il faut donc donner raison à HUBER, RUPP, HAYD qui renvoient un état idéal terrestre dans le domaine du pur possible. La même critique doit être faite à propos de AUFHAUSER (*l. cit.* 47).

HAYD (et avant lui BERGARDES : ἡ περὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. *Thessalonique*, 1876) ont parfaitement compris que l'idéalité de la nature humaine totale était tout autre chose qu'un pur possible ou même qu'une idée platonicienne dans l'intellect divin. Pour Hayd cette idée totale est réelle, mais d'une réalié pré- ou supra-historique, et c'est vers ce plan incommensurable à l'histoire que s'achemine l'économie du salut. L'homme, selon lui, « a existé d'abord dans une autre vie, heureuse, exempte de la mortalité terrestre », cet état « n'était pas historique et réel au sens vulgaire,... il ne l'était pas davantage que l'état qui doit suivre la résurrection. De même que celui-ci est post-historique, celui-là est pré-historique » (*loc. cit.* 56). La chute doit donc être comprise « non comme l'action d'un individu empirique, mais comme l'action totale nouménale de toute l'humanité » (*ib.* 52). (Comparer avec cela ce que nous avons dit de l'anamnèse existentielle du paradis.) HAYD, donc, refuse conséquemment l'opposition étroite (« Beschränktheit ») du créatianisme et du traducianisme (*ib.* 60). BERGARDES remet la théorie de Grégoire dans son ambiance platonicienne (?) et stoïcienne (ce qui est plus exact), d'où les théologiens modernes essayent en vain de l'isoler. L'âme individuelle et l'âme totale de l'humanité ne sont point séparables comme le concret et l'abstrait. Ὁ Γρηγόριος.... προσγράφει τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς τὴν δύναμιν τοῦ ἀμερίστως μερίζεσθαι (p. 37). De fait, Grégoire en dit autant des anges : καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι (*hom. op.* c. 17 ; I, 189 B) et puisque Grégoire établit une analogie entre la nature concrète créée et la nature concrète de Dieu, nous pouvons appliquer à celle-là ce qu'il dit de la Trinité : ἀδιαστάτως μεριζόμενον (*C. Eun.* I ; II, 336 A). Quiconque se refuse d'entrer dans les vues philosophiques de Grégoire, se condamne soi-même à le méconnaître perpétuellement. (Voir la note finale.)

Si donc toute la question de l'état originel de l'humanité se réduit à l'opposition entre un Adam terrestre et une patrie céleste de l'humanité tout entière (patrie à la fois « idéale » et « réelle »), le problème du *retour* eschatologique à l'état primitif ne fait plus de difficulté. Certains ont soutenu que l'état du corps ressuscité sera celui du premier homme. Dans l'hypothèse de HILT, ce corps devrait donc avoir les organes sexuels malgré son état tout spiritualisé. (Cf. HILT 231 sq.) Mais Grégoire se prononce explicitement contre cette hypothèse : τὰ σημεῖα τῆς διαφορᾶς ταύτης μετὰ ὅλου τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου συνεκδυόμεθα. (*Cant. h.* 7 ; I, 916 B). *A fortiori* l'hypothèse de Krampf se trouve exclue. Faut-il donc dire que l'état eschatologique n'a jamais réellement existé ? Mais ceci ne s'opposerait-il pas à la lettre même de Grégoire ? La suite du texte nous apprendra dans quel sens les deux assertions — retour cyclique et évolution — sont également vraies.

que celle-ci porta ensuite des semences qui, dispersées sur la terre, reproduisirent la même plante » (1). Mais nous, qui connaissons le Hexaëmeron de Grégoire, nous savons aussi de quelle façon il interprète ce récit et comment pour lui le « germe » précède la « plante ». Cela nous confirme dans l'interprétation que nous avions donnée du « cercle » de l'esprit, possédant son terme, mais dans lequel s'insère malgré tout le διάστημα du devenir réel. C'est cela qu'il faut réaliser si l'on ne veut pas méconnaître l'idée si fortement exprimée du retour cyclique à l'état primitif. « Car celui qui observe les merveilles de la nature sait que le fruit ne s'achève pas autrement (οὐκ ἂν ἄλλως) que par des germes et des feuilles, et qu'elle le conduit toujours dans la voie de cet ordre et de cet art vers la perfection. Ce n'est pas parce que l'herbe qui est formée avant est inapte à nous nourrir qu'elle est inutile et superflue » (2), « c'est par des voies nécessaires que notre nature chemine vers sa propre fin » (3). Aucun des stades de la vie humaine n'a un sens définitif, « mais tout cela n'est qu'une partie de la marche que nous accomplissons, marche dont le sens et le terme n'est autre que le rétablissement du commencement, c'est-à-dire la ressemblance avec Dieu » (4). Mais encore une fois, quel est le sens de cette marche ? Il nous est révélé dans l'image de la « plante » et du « germe » : « Le premier homme, Adam, était le premier épi. Mais avec l'arrivée du péché qui partagea la nature humaine en une multiplicité (εἰς πλῆθος ἡ φύσις κατεμερίσθη) (5), nous perdons tous (οἱ καθ' ἕκαστον) la forme de cet épi premier,

(1) *De an. et res.* III, 156 C.

(2) *De mortuis* III, 517 D.

(3) *Ib.* 520 C. (Cf. pour l'ἀποκατάστασις au paradis primitif : I, 188 C ; II 33 B, 36 B sq., 40 C ; I. 1197 C.)

(4) *Ibid.* 520 D.

(5) *De an. et res.* III, 157 A. — Cf. Augustin, *in Psalmum* 95, 15 : « Adam symbolise la terre entière... Il a été dispersé sur toute la surface du globe. Il était à un seul endroit, il pécha, et d'une certaine manière brisé en morceaux, il remplit la terre, mais la miséricorde de Dieu rassembla de partout les tessons, les fondit dans le feu de l'amour et rétablit en unité ce qui était cassé. » .

comme il arrive au fruit du blé qui se prépare, et nous sommes mêlés à la terre. Mais avec la résurrection nous renaîtrons un jour à l'antique beauté, devenus à la place du premier épi unique des myriades infinies de moissons » (1). Ce texte a le double intérêt de joindre l'aspect cyclique à l'aspect évolutionniste, et d'affirmer, sous l'image du « premier homme », la participation de chacun (οἱ καθ' ἕκαστον) à la beauté primitive. C'est l'expression, d'une certaine manière mythique, de cette intuition fondamentale que Grégoire ne pouvait exprimer en termes abstraits, mais qu'il s'efforçait de saisir à l'aide des images pauliniennes : la transition de l' « idéal » au « réel » se fait sans espacement, ἀδιαστάτως, sur le plan de l'esprit, mais la transition se traduit sur le plan « réel » par le chemin « nécessaire » qui la conduit lentement vers le terme. Ainsi se concilie la « route nécessaire » (ἀναγκαῖος ὁδός) (2) avec la nature cyclique de l'esprit et s'entrouvre « la solution impossible », πόρος τοῖς ἀμηχάνοις (3).

Il existe donc une certaine immanence de la mort à la vie, car le devenir réel est une mort perpétuelle de l'être. « A chaque instant la nature s'exerce à la mort ; la mort est radicalement inoculée à la vie qui progresse dans le temps. Car la vie passagère étant mue vers l'avenir sans jamais se résoudre vers le passé, la mort est ce qui suit, dans le sens le plus strict, radicalement l'énergie vitale » (4). De cette « vie morte » (5) la vie véritable doit se dégager lentement « comme d'une écorce » (6). Le devenir réel est la prise de conscience de cette mort immanente, une conscience qui nous est nécessaire pour reconnaître par opposition le vrai bien (ἵνα διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν τῶν ἀληθῶς ὄντων φύσιν νοήσωμεν) (7). C'est « l'expérience nécessaire »,

(1) *De an. et res.* III, 157 AB.
(2) *De mortuis* III, 520 C.
(3) *De hom. op. prooem.* I, 128 B.
(4) *De mortuis* III, 521 AB.
(5) *In Cant. h.* 12 ; I, 1022 D.
(6) *In Cant. h.* 15 ; I, 1109 C.
(7) *In Eccles. h.* 8 ; I, 740 AB

dont parlait si volontiers saint Irénée, que Grégoire répète (τῇ πείρᾳ μαθών) (1). Origène aussi avait vu dans le fait que les « choses premières » sont toutes abolies dans la Bible pour faire place aux « choses secondes » la loi fondamentale de l'économie du salut (2). Grégoire reprend un de ses exemples, celui des tables de la loi brisées et refaites, pour en tirer la même conséquence (3).

Ainsi se résout le paradoxe anthropologique, posé par la nature à la fois spirituelle et matérielle de l'humanité. C'est une solution hardie, du moins si nous prenons le mot ἀναγκαίως dans son sens moderne et rationaliste. Mais nous verrons à la conclusion de cette étude que ce n'est pas le sens que lui donne Grégoire. Alors, mais alors seulement, nous comprendrons à la fois la modestie et la hardiesse de la solution de Grégoire.

Par cette étude sur la structure ontologique du double devenir, matériel et spirituel, deux concepts fondamentaux de Grégoire s'éclaircissent et gagnent toute leur valeur : celui de l'« immanence » divine et celui de l'apocatastase.

Si Grégoire accentue fortement l'immanence des forces vitales dans la créature, il n'entend par là nullement exclure l'immanence de l'énergie divine elle-même dans ces forces, les créant sans cesse et leur donnant l'élan pour se dépasser. Dieu « a donné et donne toujours aux êtres la puissance du devenir et la persévérance dans l'être » (4), et sans cette θεία δύναμις la matière resterait éternellement inerte (5). La meilleure image de cette immanence est celle de l'âme dans le corps : car de même que l'âme montre sa supériorité sur la matière précisément par son pouvoir de la toucher non point par la surface, mais dans toute sa profondeur et à chaque point de sa substance (6),

(1) *De mortuis* ; III, 524 B.
(2) *In Genes. h.* 9, 1 ; *Baehrens* 6, 88-9.
(3) *Vita Moys.* I, 397 A-D.
(4) *In Eccles h.* 7 ; 725 A ; cf. *Catech.* c. 25; II, 65 D ; *C. Eunom.* 12 ; II, 895 A.
(5) *C. Apollinar.* II, 1256 A.
(6) *De hom. op.* c. 15 ; I, 177 BC.

ainsi Dieu montre sa transcendance absolue précisément par un contact très intime (ἐφάπτεσθαι) avec les choses et une immanence foncière : « Nous n'hésitons pas à dire que la divine Nature et Puissance est immanente en toutes choses. » (Τὴν θείαν φύσιν τε καὶ δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλομεν) (1). Bien qu'il n'y ait aucune fusion des substances (οὐδεμίαν ἐπιμιξίαν...) (2), il y a une union si intime que Grégoire l'appelle mélange (ἐγκέκραται ἡμῖν... (3) ; ἡ πρὸς τὸ πᾶν ἀνάκρασις) (4). Si l'on peut déjà dire que la volonté divine est « la matière et la substance des œuvres créées » (5) (ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων), ou mieux encore, qu'elle est « la matière et la forme et l'énergie du monde » (6), ceci vaudra d'une manière très particulière de la créature raisonnable. A cause de son caractère spirituel elle reçoit l'acte créateur de Dieu comme « sa nourriture et sa boisson » (7), par sa liberté elle va jusqu'à coopérer à cet acte créateur lui-même. De la part de Dieu « elle se trouve d'une certaine manière toujours re-créée, à cause de l'augmentation des biens » (τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως) (8), de sa propre part elle s'engendre elle-même à l'enfance divine, en recevant Dieu en elle (9). Elle devient ainsi son propre père (ἑαυτῶν... πατέρες) dans une naissance perpétuelle (ἀεὶ πάντως γεννᾶσθαι) (10). Mais cette apparente émancipation de l'action toute puissante de Dieu n'est que le signe d'une immanence plus profonde. D'une part cette émancipation (ὡς αὐτοκρατορική τις αὐθεντεία) (11) est décrite par Grégoire comme la marque suprême de la confidence amicale de Dieu

---

(1) *De an. et res.* III, 44 B.
(2) *C. Eunom.* 8 ; II, 793 C.
(3) *Catech.* c. 25 ; II, 65 D.
(4) *An. et res.* III, 73 A.
(5) *In illud*, etc. ; I, 1312 A.
(6) *De Vita beat. Gregorii Thaumaturgi ;* III, 920 A.
(7) *In Eccles. h.* 8 ; 753 BC.
(8) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 D.
(9) *In Eccles. h.* 6 ; I. 703 A.
(10) *De Vita Moys.* I. 328 B.
(11) *In Cant. h.* 10 ; I. 980 D.